

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

La doctrine de la science de Fichte :
idéisme spéculatif et réalisme pratique

par

Manuel Roy

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de *Philosophiae Doctor* (Ph. D.)

mars 2008

© Manuel Roy, 2008



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

La doctrine de la science de Fichte : idéalisme spéculatif et réalisme pratique

présentée par :

Manuel Roy

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Grondin

.....
président-rapporteur

Claude Piché

.....
directeur de recherche

Bettina Bergo

.....
membre du jury

Isabelle Thomas-Fogiel

.....
examineur externe

Karim Larose

.....
représentant du doyen de la FES

Résumé

La doctrine fichtéenne est traditionnellement comprise comme un *idéalisme égoïste* ou *moïque*, c'est-à-dire comme une doctrine affirmant la réalité absolue du *moi*. Cette lecture paraissant toutefois incompatible avec le réalisme pratique de Fichte, on considère habituellement sa philosophie pratique comme contraire aux conclusions de sa philosophie spéculative. Comme il est cependant peu vraisemblable qu'un auteur d'une telle envergure soit capable de pareilles contradictions, on s'est efforcé récemment de produire une lecture de Fichte plus cohérente. Le réalisme pratique de Fichte étant incontestable, c'est à la définition de la doctrine fichtéenne comme idéalisme égoïste qu'on s'est attaqué. Depuis quelques décennies, un grand nombre de commentateurs rivalisent d'ingéniosité afin de rendre crédible la lecture selon laquelle Fichte en réalité nierait l'absoluité du moi. Cette lecture est sans doute aujourd'hui l'une des plus répandues. Néanmoins, elle ne résiste pas à une étude attentive des textes, face auxquels elle ne peut être maintenue qu'au prix d'une série de contorsions. Il convient donc de développer une nouvelle lecture qui permette de comprendre le réalisme pratique de Fichte, mais sans sacrifier le caractère absolu de la réalité du moi. Dans cette optique, la présente thèse, plutôt que de nier l'absoluité du moi fichtéen, s'efforce plutôt d'en préciser la nature de manière à distinguer ce dernier du moi individuel, qui comme conscience finie ne peut de toute évidence être érigé en absolu sans être lui-même nié. Elle parvient à ce propos à la conclusion suivante : la possibilité de l'individualité, et donc de l'attitude pratique vis-à-vis du monde et de la communauté humaine qui caractérise l'individu, repose ultimement selon Fichte sur une activité réflexive de la pensée ou de l'intelligence universelle (supra-individuelle) qu'il est possible de définir, en tant que saisie immédiate de soi, comme *auto-intuitive*. Cette intuition de soi de l'intelligence, libre et spontanée, est le moi que Fichte érige en absolu.

Mots clés : philosophie, métaphysique, idéalisme allemand, Fichte, doctrine de la science, conscience de soi, moi absolu, moi empirique.

Abstract

Fichte's doctrine has traditionally been understood as *egoistic idealism*; that is, as a doctrine claiming the absolute reality of the *I* or the *self*. However, this interpretation seems inconsistent with Fichte's practical realism. That is why his practical philosophy has often been considered as opposed to the conclusions of his metaphysical speculations. But since it is unlikely that such a great author can contradict himself so obviously, some efforts have recently been made to develop a more coherent view on Fichte's thought. And because Fichte's practical realism appears incontestable, it is the definition of his doctrine as egoistic idealism that has been questioned. For almost 40 years now, scholars have tried to find an angle from which it would appear likely that Fichte is actually denying the absolute character of the self. Today, this interpretation is probably one of the most widespread. Yet a careful scrutiny of the texts proves it to be unsatisfying. As a result, it appears appropriate to develop another interpretation that would render Fichte's practical realism intelligible, without denying the absolute reality of the self. Rather than occulting Fichte's claim concerning the reality of the absolute self, this thesis intends to specify its nature in a way that admits a difference between the self and the empirical or theoretical consciousness, which cannot be thought as absolute without contradiction. On this matter, this thesis concludes that the possibility of theoretical consciousness – and therefore of the practical attitude towards the world and human community inherent in it – is ultimately grounded on a reflexive activity of universal (supra-individual) thought or intelligence, which can be defined, in so far as immediate seizing of itself, as *self-intuitive*. This self-intuition of the intelligence, which once again must be distinguished from the empirical or individual consciousness, is the self which Fichte claims is to be regarded as absolute.

Keywords : philosophy, metaphysics, German Idealism, Fichte, theory of knowledge, self-consciousness, absolute self, empirical self.

Table des matières

Liste des abréviations	vii
Dédicace	x
Remerciements	xi
Méthodologie	xii

Introduction :

Situation de la thèse dans l'histoire des études fichtéennes; détermination de son objectif

I. La lecture traditionnelle : l'affirmation du moi absolu comme négation de la réalité finie	2
II. La lecture de Philonenko : le <i>je suis</i> comme illusion transcendante	13
III. Insuffisance de l'interprétation de Philonenko	19
IV. Nécessité d'une voie réconciliatrice	29

Première partie :

Détermination de l'intention de la doctrine de la science

Chapitre 1 : La doctrine de la science comme philosophie accomplie	35
Chapitre 2 : Fichte héritier de la tradition	61
Chapitre 3 : Le <i>Wissenschaftslehrer</i> comme <i>Aufklärer</i>	66
Chapitre 4 : Détermination de l'intention générale de la philosophie comme amour de la sagesse	79
Chapitre 5 : Détermination du principe du savoir	121

Chapitre 6 : Le caractère immédiatement certain du <i>je suis</i> . Commentaire du §1 de la <i>Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre</i>	127
---	-----

Chapitre 7 : Détermination du paradoxe proprement philosophique	148
---	-----

Seconde partie :

Explication de la doctrine de la science

Chapitre 8 : Idée générale de la déduction (d'après l'exposition de 1794-95)	177
--	-----

A. Synthèse de la détermination réciproque (<i>Wechselbestimmung</i>) :	189
---	-----

B. Synthèse de la causalité :	192
-------------------------------	-----

C. Synthèse de la substantialité :	194
------------------------------------	-----

D. Passage de la philosophie théorique à la philosophie pratique :	195
--	-----

Chapitre 9 : La lecture idéaliste et le problème de l'intersubjectivité	219
---	-----

Conclusion

Bilan et perspectives

Bilan	232
-------	-----

Perspectives ouvertes par la présente thèse concernant certains débats
actuels importants :

a) Idéauté et réalité :	237
-------------------------	-----

b) Philosophie spéculative et philosophie pratique :	244
--	-----

c) Le problème de l'unité de l'œuvre :	254
--	-----

Dernières considérations	270
--------------------------	-----

Bibliographie	275
----------------------	------------

Liste des abréviations

Dans la présente thèse :

A. Les *Sämmtliche Werke* de Fichte (J. G. Fichte, *Sämmtliche Werke*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971), selon l'usage, sont cités : **SW**.

B. La *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften* de Fichte (J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-), selon l'usage également, est citée: **GA**.

C. Les *Gesammelte Schriften* de Kant (I. Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, G. Reimer, 1910-1997; édition dite de l'*Académie*), selon l'usage également, sont cités : **Ak**.

D. Les titres abrégés¹ suivants désignent les titres originaux des écrits de Fichte indiqués² :

<i>Annalen</i>	: <i>Annalen des philosophischen Tons</i>
<i>Anweisung</i>	: <i>Die Anweisung zum seligen Leben</i> oder auch <i>Die Religionslehre</i>
<i>Appellation</i>	: <i>Appellation an das Publicum</i>
<i>Ascetik</i>	: <i>Ascetik als Anhang zur Moral</i>
<i>Aufsatz</i>	: <i>Aufsatz, als Einleitung zu einer projektirten philosophischen Zeitschrift</i>
<i>Bardili</i>	: <i>Recension von Bardili's Grundriss der ersten Logik</i>
<i>Beitrag</i>	: <i>Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution</i>
<i>Bericht</i>	: <i>Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre</i>
<i>Bestimmung des Gelehrten</i>	: <i>Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten</i>

¹ Note : les titres d'ouvrages ou d'articles rapportés sans leurs sous-titres n'ont pas été considérés comme des versions abrégées de ces titres; ils ne se trouvent donc pas dans la présente liste.

² La présente liste ne comprend que les titres abrégés des écrits de Fichte.

<i>Bestimmung des Menschen</i>	: <i>Die Bestimmung des Menschen</i>
<i>Büchernachdruck</i>	: <i>Beweis der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks</i>
<i>Einleitungsvorlesungen</i>	: <i>Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre</i>
<i>Erste Einleitung</i>	: <i>Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre</i>
<i>Nicolai</i>	: <i>Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen</i>
<i>Fünf Vorlesungen</i>	: <i>Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten</i>
<i>Geist und Buchstab</i>	: <i>Über Geist und Buchstab in der Philosophie</i>
<i>Grundlage</i>	: <i>Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre</i>
<i>Grundriss</i>	: <i>Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre</i>
<i>Grund unseres Glaubens</i>	: <i>Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung</i>
<i>Grundzüge</i>	: <i>Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters</i>
<i>Interesse für Wahrheit</i>	: <i>Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit</i>
<i>Naturrechts</i>	: <i>Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre</i>
<i>Patriotismus</i>	: <i>Der Patriotismus und sein Gegentheil</i>
<i>Schelling's Identitätssystem</i>	: <i>Zur Darstellung von Schelling's Identitätssysteme</i>
<i>Sittenlehre</i>	: <i>Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (1798)</i>
<i>Sonnenklarer Bericht</i>	: <i>Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie</i>
<i>Über den Begriff</i>	: <i>Über den Begriff der Wissenschaftslehre</i>

<i>Umriss</i>	<i>: Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse</i>
<i>Verantwortungsschriften</i>	<i>: Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus</i>
<i>Vergleichung</i>	<i>: Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre</i>
<i>Verhältniß</i>	<i>: Über das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder transscendentale Logik</i>
<i>Verhandlungen</i>	<i>: Alle Verhandlungen der Gelehrten unter einander</i>
<i>Versuch einer neuen Darstellung</i>	<i>: Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre</i>
<i>Versuch eines erklärenden Auszugs</i>	<i>: Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilstkraft</i>
<i>Nova methodo</i>	<i>: Wissenschaftslehre nova methodo</i>
<i>Zuruf an die Bewohner</i>	<i>: Zuruf an die Bewohner der preussischen Staaten</i>
<i>Zurückforderung</i>	<i>: Zurückforderung der Denkfreiheit</i>
<i>Zweite Einleitung</i>	<i>: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre</i>

À mon épouse Julienne

Remerciements

Je tiens à remercier ici tout d'abord mon directeur de thèse, monsieur **Claude Piché**, professeur titulaire au département de philosophie de l'Université de Montréal, pour la confiance qu'il m'a témoignée de plusieurs façons tout au long de mes études doctorales, ainsi que pour ses précieux conseils, son patient travail de relecture, ses commentaires constructifs et pertinents, son investissement et son souci du travail bien fait.

Merci à mon épouse, **Julienne Jattiot**, pour ses encouragements et son soutien constant, sans lesquels cette thèse n'aurait sans doute jamais été achevée.

Merci à mon ami **Marc Bélisle**, professeur de philosophie au Cégep Édouard-Montpetit (Longueuil), pour les innombrables heures de conversation qui, plus que toute autre chose, ont nourri mon intérêt pour la réflexion philosophique.

Merci à mon amie et collègue **Myrna Chahine**, professeure de philosophie au Cégep Marie-Victorin (Montréal), pour l'estime qu'elle m'a témoignée et l'intérêt qu'elle a manifesté à l'égard de mon travail et de mes réflexions.

Merci à mon ami **Jérémie Lévesques**, professeur de lettres au Cégep Marie-Victorin (Montréal), pour son soutien, son intérêt et sa grande générosité.

Merci à mon père, **Claude Roy**, pour sa présence et sa grande générosité.

Merci à **Jocelyne Doyon**, technicienne en gestion des dossiers étudiants au département de philosophie de l'Université de Montréal (retraîtée depuis juillet 2007), pour son humanité, son efficacité, son dynamisme, sa patience et sa bonne humeur.

Merci à la *Freie Universität (FU) Berlin*, à la *Fondation J. A. de Sève*, à la *Faculté des études supérieures (FES)* de l'Université de Montréal, au *Fonds de recherche sur la société et la culture* (anciennement FCAR) et à monsieur **Claude Piché** (équipe de recherche FQRSC « Kant et le problème de la liberté dans l'idéalisme allemand ») pour les bourses et le soutien financier qu'ils m'ont octroyés au cours de mes études doctorales.

Méthodologie

Dans la présente thèse, Fichte est cité d'après le texte des SW établi et édité par le fils de Fichte, Immanuel Hermann Fichte (1796-1879). Quoique la GA, bien avancée mais encore inachevée, lui soit de loin supérieure par une foule d'aspects, cette édition demeure pour un grand nombre de lecteurs de Fichte l'instrument de travail privilégié, cela pour des raisons évidentes d'ordre pratique.

Comme le fait remarquer Alexis Philonenko, les SW risquent toutefois de comporter un certain nombre d'imperfections et d'inexactitudes susceptibles d'induire le lecteur et l'interprète en erreur. « Georges Gurvitch », écrit-il, « dans son livre remarquable, *Fichte's System der Konkreten Ethik*, avait été le premier, je crois, à attirer l'attention sur le caractère douteux (...) de (...) [certains] textes édités et établis (...) par le propre fils du grand philosophe. »³ Philonenko prétend par exemple que, dans un certain passage du texte de la doctrine de la science de 1804 établi par I. H. Fichte, on lit *Substanz* alors qu'il faudrait lire *Subjekt*⁴. Je tiens donc à rassurer ici le lecteur : si les textes cités dans la présente thèse l'ont été la plupart du temps d'après les SW, ils ont été confrontés aux textes présentés dans la GA. Dans la très grande majorité des cas, il peut être bon de le préciser, il s'est révélé à l'issue de cette confrontation que la différence entre les textes des deux éditions était négligeable, et que les SW, à quelques détails près, étaient fiables et pouvaient servir, pour reprendre l'expression allemande, de *Studienausgabe*. Pour ceux qui souhaiteraient s'en rapporter exclusivement à la GA, cependant, j'ai pris soin d'ajouter, pour chaque citation, à la référence des SW, celle de la GA. Dans quelques cas, j'ai fait appel à certains écrits de Fichte qui ne se retrouvent pas dans les SW. Ces écrits bien entendu sont cités d'après le texte de la GA. Inversement, la GA demeurant inachevée, certains écrits de Fichte ne s'y retrouvent pas non plus, qui ont été cités le cas échéant d'après le texte des SW seulement.

³ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. III. Sur ce point, voir aussi A. Philonenko, *Fichte en France*, p. 26.

⁴ Voir sur ce point A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. IV. Malgré toutes mes recherches, je n'ai pu retrouver l'erreur dont parle ici Philonenko.

Chaque fois que les extraits cités d'auteurs allemands ou anglais pouvaient être intégrés dans le corps du texte de la thèse sans trop l'alourdir et sans blesser le bon usage, ils l'ont été dans la langue originale. Dans le cas contraire, j'ai moi-même assumé, en m'inspirant parfois des traductions déjà existantes, la traduction des extraits concernés.

Les extraits tirés de textes anglais ou allemands, soit dans le corps du texte de la thèse ou en note bas de page, apparaissent en *italique*. En ce qui concerne les citations plus longues, placées en retrait par rapport au texte principal, elles apparaissent toujours en *italique*, qu'il s'agisse d'un texte de langue française ou étrangère. Dans les citations, les mots ou les groupes de mots soulignés par l'auteur du texte cité apparaissent en caractères ordinaires (sans italique, donc). Les mots ou groupes de mots soulignés que j'ai moi-même souhaité souligner dans les citations apparaissent en caractères **gras**.

Afin de rendre le texte le plus lisible possible, les écrits en langues étrangères auxquels j'ai fait référence tout au long de la thèse, dans la mesure où un usage établi l'autorisait, sont nommés d'après le titre qui leur est attribué en français. Dans le cas contraire, ils sont nommés d'après leur titre original.

Dans le but d'alléger autant que possible le texte des notes de bas de page, les références bibliographiques ont été réduites à leurs composantes essentielles, comprenant simplement, dans la plupart des cas, le nom de l'auteur, le titre du livre ou de l'article cité, ainsi que le numéro de la page dont la citation est extraite. Pour les références complètes, le lecteur pourra consulter la bibliographie qui se trouve à la fin de l'ouvrage.

Il est à noter que, l'orthographe allemande ayant évolué sensiblement depuis l'époque de Fichte, on trouvera dans les extraits de l'œuvre de Fichte cités un grand nombre d'apparentes fautes d'orthographe. Les SW et la GA reproduisent bien entendu les écrits de Fichte dans leur orthographe originale. Il va également de soi que j'ai moi-même à mon tour reproduit, selon le cas, le texte de l'une ou l'autre de ces deux éditions. Le lecteur m'excusera de ne pas avoir procédé à une "actualisation" orthographique de ces textes, exercice qui, on le comprendra, dépasse largement mes compétences.

Pour ce qui est de l'expression *doctrine de la science*, qui traduit le néologisme *Wissenschaftslehre* forgé par Fichte, je l'écris, sauf bien entendu lorsqu'il s'agit de

désigner un ouvrage de Fichte dont le titre comprend cette expression, sans majuscule ni italique. Je suis sur ce point l'avis d'Isabelle Thomas-Fogiel, qui écrit à ce propos :

Fichte, lorsqu'il emploie le terme "doctrine de la science", ne renvoie évidemment pas à tel ou tel texte particulier, mais bien à la notion générale de doctrine de la science (...). C'est pour cette raison que, dans le cours de notre commentaire, nous ne mettons ni italiques ni majuscules au terme de *doctrine de la science* lorsque ce terme est pris au sens générique que Fichte entendait lui conférer.⁵

Enfin, j'ai pris le parti de traduire les termes allemands *Ich* et *Nicht-Ich*, qui reviennent régulièrement sous la plume de Fichte, par les termes français *moi* et *non-moi* écrits sans majuscule. Ce choix qui rompt avec l'usage est justifié, me semble-t-il, dans la mesure où Fichte ne prétend pas donner à ces mots un sens différent de celui qu'on leur attribue dans la langue courante⁶ (bien qu'il soit amené à clarifier et préciser ce sens au-delà de ce qu'on entend couramment par là). En écrivant *Ich* et *Nicht-Ich* avec une majuscule, par conséquent, Fichte n'entend pas souligner selon moi le sens particulier qu'il accorde à ces termes, mais se plie simplement à la règle grammaticale allemande selon laquelle tout substantif ou mot substantivé s'écrit avec une majuscule. Puisque cette règle ne s'applique pas à la langue française, j'ai préféré ne pas perpétuer un usage susceptible de faire obstacle à la compréhension en laissant supposer que ce dont parle Fichte, lorsqu'il emploie les mots de *moi* et de *non-moi*, concerne des entités métaphysiques inconnues de l'homme du commun.

⁵ I. Thomas-Fogiel, « Présentation », in Fichte, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science* (1797-1798), p. 10, n. 1.

⁶ Voir par exemple à ce propos Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 502-504/GA, I, 4, p. 255-257.

Introduction

**Situation de la thèse dans l'histoire des études
fichtéennes; détermination de l'objectif de la thèse**

I. La lecture traditionnelle : l'affirmation du moi absolu comme négation de la réalité finie

La présente thèse vise la compréhension du concept fichtéen de moi absolu. À cet égard, elle s'attaque à l'un des concepts réputés, depuis l'époque de Fichte jusqu'aujourd'hui, les plus problématiques et les plus obscurs de la pensée de ce dernier. En effet, si la question de savoir quel sens il convient d'accorder à ce concept fait aujourd'hui l'objet d'une polémique qui, comme le note Isabelle Thomas-Fogiel¹, révèle un désaccord si grand qu'il est sans équivalent chez les commentateurs d'autres auteurs, les contemporains de Fichte déjà ne s'étaient pas peu plaint de l'obscurité de ce concept. Comme le note Dale Snow, la question de la nature du moi de Fichte est récurrente² chez les premiers recenseurs de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*³ (désormais

¹ Voir I. Thomas-Fogiel, « Présentation », in Fichte, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science* (1797-1798), p. 13, n. 1 : « Ce débat [le débat herméneutique qui a cours au sein des études fichtéennes] n'est comparable à nul autre en histoire de la philosophie. En effet, s'il y a conflit des interprétations, c'est le plus souvent (...) parce que chacun des interprètes assigne une intention différente au philosophe qu'il commente. (...) Ce-faisant, il est compréhensible que chaque texte, voire chaque paragraphe, du philosophe soient expliqués différemment. Or le conflit herméneutique concernant Fichte est d'une tout autre nature. Pour certains, Fichte dans la première doctrine publiée, la *Grundlage* de 1794, expose ce qu'il estime être la vérité (le premier principe comme moi absolu est inconditionné); pour d'autres, il expose le faux (le moi absolu et inconditionné est l'illusion transcendantale stigmatisée par Kant). Interprétation de la vérité ou de la fausseté de la *Grundlage* qui commande évidemment la lecture de l'ensemble de l'œuvre (...). Cette controverse visant à établir la fausseté ou la vérité des premiers principes de la *Grundlage*, est en fait comparable à un débat qui voudrait déterminer si un texte est ironique ou non, et cela en l'absence de toute indication explicite de l'auteur, ou de marqueur implicite dans le texte. C'est pourquoi cette controverse peut durer indéfiniment. »

² D. Snow, « The Early Critical Reception of the 1794 *Wissenschaftslehre* », p. 232 : « A recurring question concerned the nature of the I as first principle ». Sur ce point, Snow cite par exemple un commentateur anonyme contemporain de Fichte s'étant exprimé de la sorte : „Denn wie hernach das Ich dardurch, daß es sich selber als bestimmt durch das Nicht-Ich setzt, alles theoretische Wissen aus sich gleichsam herausspinnt, das ist, wir gestehen es gern, für uns noch immer ein undurchdringliches Geheimniß, wenn gleich der V[erfasser] oft genug versichert, daß er es klar und deutlich dargelegt habe.“ (E. Fuchs, W. G. Jacobs et W. Schieche (éd.), *J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, I, p. 339.)

³ En français: *Fondement de l'ensemble de la doctrine de la science*. Dans la mesure où l'usage du titre allemand de cet ouvrage, dans le milieu francophone des études fichtéennes, est très répandu et généralement compris d'une part, et puisque aucune traduction de ce titre n'est encore parvenue à s'imposer véritablement dans ce milieu d'autre part, j'ai préféré employer pour désigner cet ouvrage le titre original allemand.

Grundlage), ce dont l'œuvre de Fichte elle-même se fait d'ailleurs l'écho, par exemple dans la *Seconde introduction à la doctrine de la science* (1797)⁴.

La première interprétation possible, à cet égard, est sans doute celle qui, dès les tout débuts de Fichte à Iéna en 1794, s'est imposée naturellement à la plupart de ses contemporains. D'après cette interprétation, la doctrine fichtéenne ne serait rien d'autre qu'un *idéalisme égoïste*, c'est-à-dire une doctrine selon laquelle toute réalité, en dernière analyse, se réduirait à l'activité réflexive de la pensée ou de l'intelligence que Fichte appelle le *moi*⁵. En posant le caractère absolu de la réalité du moi, c'est donc le caractère absolu de la réalité de la pensée ou de l'intelligence que poserait Fichte. Il ferait ainsi de la réalité du monde matériel fini une illusion. J'ai le sentiment de ma propre limitation, poserait Fichte en vertu de cette interprétation, j'ai l'impression qu'il existe une multitude d'objets et d'individus extérieurs à moi, mais en fait cette altérité apparente est une production arbitraire de ma pensée, c'est-à-dire en dernière analyse le fruit de mon imagination, et n'a par suite aucune réalité effective. Bref, la doctrine fichtéenne dans cette optique n'est rien d'autre qu'un spiritualisme romantique⁶, qui m'invite à concevoir toute

⁴ Voir Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 506/GA, I, 4, p. 258 : „Das reine Ich, welches zu denken sie sich des Unvermögens beschuldigen (...)“. Sur ce point, voir aussi Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 504/GA, I, 4, p. 257.

⁵ C'est ce qu'on appelle communément, d'après une expression de Hegel, l'« idéalisme subjectif » de Fichte. Pour ma part, cependant, je préfère éviter cette expression et parler plutôt d'*idéalisme égoïste* ou *moïque*, une expression d'ailleurs employée à quelques reprises par Fichte lui-même (voir par exemple Fichte, *Bestimmung des Gelehrten* (1794), SW, VI, p. 303/GA, I, 3, p. 35). Comme j'aurai l'occasion de l'expliquer un peu plus loin de façon plus détaillée, la manière dont Hegel caractérise ce qu'il appelle l'*idéalisme subjectif* de Fichte a peu à voir avec la doctrine qu'on lui attribue traditionnellement selon laquelle toute réalité doit être posée dans le moi. Lorsque Hegel parle de l'idéalisme subjectif fichtéen, il ne veut pas dire que Fichte pose selon lui toute la réalité dans le moi comme identité du sujet et de l'objet, mais au contraire que cette identité demeure du point de vue de Fichte quelque chose de subjectif, c'est-à-dire une simple idée impossible à réaliser, qui ne peut avoir aucune réalité objective. Contrairement à ce que l'on suppose habituellement, l'interprétation hégélienne est donc très proche – à cet égard du moins – de l'interprétation proposée par Philonenko.

⁶ La théorie du premier romantisme est en grande partie inspirée de la doctrine de la science de Fichte, comprise comme un spiritualisme niant la réalité effective de la finitude. La notion d'*ironie romantique*, par exemple, en particulier telle que développée par Friedrich Schlegel, n'est rien d'autre que le concept de la disposition esthétique-poétique supposée être celle de l'esprit accompli, qui se donne lui-même sans cesse de nouvelles représentations de la réalité qu'il prend chaque fois plaisir – un peu comme le faisait Socrate – à détruire ou à réfuter en faisant ressortir leur absence de fondement, afin de démontrer que l'esprit est libre de se représenter la réalité comme il l'entend (l'esprit produit librement la représentation). À ce propos, voir R. Bubner, « Von Fichte zu Schlegel », p. 35-49. Bubner dans son article attire en particulier l'attention du lecteur sur plusieurs fragments de Schlegel concernant ce que ce dernier appelle le *mysticisme* de Fichte. L'un de ces fragments se lit ainsi : „Wenn Fichtes System echter Mystizismus ist, so muß es sich selbst

réalité finie ou déterminée, aussi bien celle du monde que celle d'autrui, comme la production purement esthétique d'une faculté créatrice infinie.

Cette interprétation de la doctrine fichtéenne étant admise, une objection se présente cependant rapidement. En effet, soit l'absolu, sans aucune limite, sans caractéristiques précises. Cet absolu fait maintenant retour sur soi et cherche à se penser lui-même. Mais dans ce mouvement de retour sur soi, il ne trouve rien à penser, car il ne saisit rien de précis. Un moi absolu, sans individualité, est donc une aberration. C'est une conscience sans objet déterminé, qui ne pense rien de clair et de spécifique. C'est donc une conscience consciente de rien, c'est-à-dire une conscience qui n'en est absolument pas une; c'est un *ça*, une chose elle-même dépourvue de moitié, et ne pouvant être pensée par aucune moitié. Bref, c'est une chose en soi, extérieure à toute expérience possible. Ainsi, la doctrine fichtéenne est absurde, parce qu'elle pose de la sorte la réalité absolue de ce dont l'existence ne peut être objet de conscience. À cet égard, elle doit être qualifiée d'*idéisme dogmatique*, puisque c'est sans preuve et sans fondement qu'elle érige la spiritualité en absolu et nie la réalité du monde fini. C'est d'ailleurs précisément l'objection que Fichte lui-même, à propos de son moi absolu, attribue à ses contemporains, auxquels il prête le langage suivant :

„Wir für unsere Person können uns unter dem Begriffe des Ich nichts denken als unsere liebe Person, im Gegensatze mit anderen Personen,“ – beichten andere Gegner der Wissenschaftslehre. – „Ich bedeutet meine bestimmte Person, wie ich nun eben heisse, Cajus oder Sempronius, im Gegensatze mit allen anderen, die so nicht heissen. Abstrahire ich nun, wie die Wissenschaftslehre verlangt, von dieser

annihilieren – er weiß auch gar nichts von Grenze, Einteilung (...). Es fließt alles unaufhaltbar und schrankenlos im ewigen Kreislauf fort.“ (R. Bübner, « Von Fichte zu Schlegel », p. 48) Voir aussi sur le même sujet E. Behler, *German romantic literary theory* et E. Behler, *Frühromantik*.

Sur la différence qui existe entre l'idéalisme romantique et l'idéalisme transcendantal de Fichte, voir F. Copleston, *A History of Philosophy*, VII, p. 13-21, et en particulier p. 15. Copleston explique précisément – et à juste titre, comme j'espère le démontrer dans la présente thèse – que les romantiques comprennent à tort l'idéalisme de Fichte comme affirmant le pouvoir créateur illimité du moi individuel *de la conscience théorique*, comme si Fichte croyait les limites objectives modifiables par la simple force de la volonté. Fichte, poursuit-il, pose en réalité le pouvoir créateur illimité *dans le moi de l'intuition*, c'est-à-dire dans l'imagination transcendantale agissant en-deçà de toute conscience théorique, ce qui implique au contraire que l'objectivité même, en tant qu'ensemble des représentations qui sont pensées comme nécessaires, et donc comme n'étant pas susceptibles d'être modifiées arbitrairement, est un produit du moi. Autrement dit, la doctrine de la science de Fichte démontre que le moi *ne peut pas* penser les limites objectives dans lesquelles il se trouve enfermé comme étant modifiables arbitrairement.

*individuellen Persönlichkeit, so bleibt mir nichts übrig, was durch Ich zu charakterisieren wäre; ich könnte das übrig bleibende ebensogut Es nennen.*⁷

Or Fichte ici paraît avoir vu juste. Comme le fait judicieusement remarquer Christian Klotz dans son ouvrage *Selbstbewußtsein und praktische Identität*, c'est en substance le sens de l'objection autour de laquelle s'est cristallisée dès le début la critique de la première doctrine de la science : le moi de Fichte, précisément en tant qu'absolu, exclut toute détermination particulière; il n'est donc rien de précis, de sorte qu'il ne correspond à rien dans l'intuition. En d'autres termes : *il s'agit d'un principe transcendant*. Il s'ensuit que la doctrine de la science est contraire à l'esprit de la philosophie critique kantienne, dont le principe réside précisément dans l'affirmation de l'impossibilité de connaître ce qui ne peut se présenter dans l'intuition. La doctrine de la science constitue donc le produit d'une rechute dans la métaphysique dogmatique. Klotz écrit à ce propos :

*So kristallisierte sich die Kritik an der Darstellung Fichtes [à savoir la Grundlage] in einem Vorwurf, der, sollte er zutreffen, ganz ausschließen würde, daß das Princip der Wissenschaftslehre sich aus der Perspektive des Selbstbewußtseins und damit als ein Gedanke vom „Ich“ verstehen läßt : im Vorwurf der „Transcendenz“ dessen, was in diesem Princip gemeint ist. Der Ichbegriff der Wissenschaftslehre ist diesem Vorwurf zufolge Ausdruck einer dogmatischen Metaphysik des Subjekts [c'est-à-dire du moi], und damit gerade nicht eines Gedankens, der im Selbstbewußtsein aufweisbar wäre.*⁸

Un collègue de Fichte à l'Université de Iéna, le professeur Karl Christian Erhard Schmid, exprima publiquement le jugement qui, sur ce point, semble avoir été, du moins en très grande partie, celui du public cultivé de l'époque. Christian Klotz résume :

*Fichtes Jenaer Kollege K. Chr. E. Schmid brachte den Transzendenzvorwurf mit der offenbar auf der Wissenschaftslehre gemünzten Bemerkung zum Ausdruck, eine Philosophie, die „das menschliche Gemüth, in wiefern uns seine Beschaffenheiten nicht durch ein unmittelbares Bewußtsein bekannt sind“ zum Gegenstand habe, sei „durchaus transscendent, und also leer und grundlos, ein müßiges Hirngespinnst“.*⁹

Christian Klotz, dans son livre, soutient d'ailleurs – à juste titre me semble-t-il – que les principales différences qui existent entre la seconde exposition de la doctrine de la science, l'exposition dite *nova methodo*, et la *Grundlage* sont déterminées par la volonté

⁷ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 301/GA, I, 4, p. 254.

⁸ C. Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität*, p. 10.

⁹ C. Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität*, p. 11-12.

d'échapper à cette critique¹⁰. Celle-ci, selon son expression la plus originaire, est généralement attribuée à Hölderlin¹¹, qui en 1794-1795, alors que la *Grundlage* n'était encore publiée que sous forme de feuillets distribués aux étudiants à titre de notes de cours, assistait à Iéna aux premières leçons de Fichte sur la doctrine de la science. Hölderlin, dans sa fameuse lettre du 26 janvier 1795 à Hegel, écrit en effet à ce propos :

*Fichtes spekulative Blätter – Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre – [und] auch seine Gedruckten Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten werden dich interessiren. Anfangs hatt' ich ihn ser im Verdacht des Dogmatismus; er scheint, wenn ich mutmaßen darf auch wirklich auf dem Scheidewege gestanden zu seyn, oder noch zu stehen – er möchte über das Factum des Bewußtseins in der Theorie hinaus, das zeigen ser viele seiner Äusserungen, und das ist eben so gewiss, und noch auffallender transcendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Daseyn der Welt hinaus wollten – sein absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, und ausser ihm ist nichts; es giebt also für dieses absoluten Ich kein Object, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Object ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit seyn, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich hab ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts.*¹²

Cet argument de Hölderlin est bien connu : toute conscience doit avoir un objet; or elle est pour elle-même en tant que telle nécessairement finie; par conséquent, le moi absolu n'est pour lui-même absolument rien, autrement dit : le moi absolu ne saurait correspondre à quoi que ce soit dans l'expérience du moi, il s'agit donc d'un principe transcendant, c'est-à-dire d'une chimère relevant de la métaphysique dogmatique¹³.

¹⁰ Voir à ce propos le compte rendu que j'ai produit de l'ouvrage de Christian Klotz in *Philosophiques*, 2003, 30, 2, p. 470-473.

¹¹ Sur ce point, voir par exemple C. Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität*, p. 11 : „Hölderlin hat schon in seiner frühesten Beschäftigung mit der Wissenschaftslehre den Verdacht der Transzendenz von derer Princip gefasst.“

¹² Hölderlin, Lettre 94 à G. W. F. Hegel (26 janvier 1795), *Sämtliche Werke*, VI, 1, p. 155.

¹³ Violetta Waibel développe à ce propos une thèse un peu périlleuse peut-être, mais néanmoins très originale et, me semble-t-il, fort intéressante. Hölderlin, suppose-t-elle, aurait eu l'occasion, alors qu'il était étudiant de Fichte à Iéna, de lui présenter sa critique fondée sur la lecture des trois premiers paragraphes de la *Grundlage*. Fichte, qui rédigeait sa première exposition de la doctrine de la science (la *Grundlage*) à mesure qu'il l'enseignait, aurait ainsi pu tenir compte de cette critique de Hölderlin dans la rédaction des paragraphes ultérieurs avant de les confier à l'impression, de sorte que l'influence de Hölderlin se ferait sentir chez Fichte dès les §4 et 5 de la *Grundlage* elle-même, ainsi que dans la seconde exposition de la doctrine de la science, la *Nova methodo*. Voir V. L. Waibel, *Hölderlin und Fichte*, p. 17-81. À ce propos, voir aussi mon compte-rendu de l'ouvrage de Mme Waibel. Selon moi, Violetta Waibel voit juste lorsqu'elle suppose que la critique

Réitéré depuis sous diverses formes un nombre incalculable de fois, l'argument visant à mettre en évidence le caractère transcendant du moi de Fichte se retrouve encore sous la plume de penseurs aussi importants que Jacobi, Kant, Kierkegaard ou Feuerbach. Jürgen Stolzenberg, dans son article intitulé *Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtseins*, résume bien la critique des trois premiers :

Auch Friedrich Heinrich Jacobi nahm an der Leere des fichteschen Ich Anstoß. So spotete er über „mein leer und reines, nackt und bloßes Ich“, das ihm schließlich als ein „Gespenst“, ein „Nichts der Realität“ erschien. Und auch für Kant sah das fichtesche Ich bekanntlich „wie eine Art Gespenst“ aus, „was, wenn man gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst, und zwar hievon auch nur die Hand, die darnach hascht, vor sich findet. – Das bloße Selbstbewußtsein“, so faßt Kant seinen Eindruck zusammen, „und zwar nur der Gedankenform nach, ohne Stoff, folglich ohne daß die Reflexion darüber etwas vor sich hat, worauf es angewandt werden könne (...), macht einen wunderlichen Eindruck auf den Leser.“¹⁴

Kant, dans sa *Lettre ouverte touchant la doctrine de la science de Fichte* (1799), développe d'ailleurs un argument qui rappelle la lettre à Tieftunk citée ici par Stolzenberg. Il écrit :

Auf die feierliche (...) erkläre ich hiermit : daß ich Fichte's Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte. Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als bloße Logik, welche mit ihren Principien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte derselben als reine Logik abstrahirt, aus welcher ein reales Object herauszuklauben vergebliche und daher

höldeulinienne a eu un impact sur la rédaction de la *Grundlage* et de la *nova methodo*. Cet impact, cependant, me semble-t-il, fut simplement d'ordre *formel*, et non d'ordre *matériel*, comme le croit Waibel. C'est-à-dire que Fichte, sans changer d'idée, répond à cet argument dans la suite de son œuvre (notamment dans la *Nova methodo* et les *Introductions* de 1797, où il explique que la conscience est possible dans le moi absolu comme conscience intuitive, par opposition à la conscience théorique ou conceptuelle – sur ce point, voir le chapitre 7 de la présente thèse). Comme le laisse entendre Jürgen Stolzenberg, Fichte réagit très mal à la critique höldeulinienne, qu'il connaissait par le biais de celle de Niethammer dont Hölderlin s'inspirait. Voir Jürgen Stolzenberg, *Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtseins*, p. 75-76: „Den von Hölderlin (...) Verdacht des Rückfalls in einen vorkritischen Dogmatismus und Transzendenzismus hatte auch Friedrich Immanuel Niethammer im ersten Band seines Philosophischen Journals geäußert. Daß Fichte davon Kenntnis hatte, ist in einem Brief Reinholds an Niethammer vom 12. Dezember 1794 zu entnehmen, in dem es heißt, das der als „Transzendenzist“ Titulierte diese Provokation „sehr ungnädig“ aufgenommen habe.“

¹⁴ J. Stolzenberg, « Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtseins », p. 76. Stolzenberg cite ici la fameuse *Lettre à Fichte* de Jacobi (Jacobi, *Jacobi an Fichte* (1799), p. 213 et 220), et la lettre de Kant à Tieftunk du 5 avril 1798 (Kant, Ak, XII, p. 240-241).

*auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn die Transcendental-Philosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muß.*¹⁵

Fichte, suggère Kant dans l'extrait cité, part dans la *Grundlage* du principe logique d'identité $A=A$ pour démontrer la validité du jugement *je suis*, c'est-à-dire la validité d'un jugement concernant la réalité du moi. Il s'agit là toutefois d'un procédé contraire à la raison, puisque la logique, par définition, consiste en propositions formelles, c'est-à-dire essentiellement abstraites et dépourvues de tout contenu, de sorte qu'il est impossible, à partir de telles propositions, de prouver la réalité de quoi que ce soit. En d'autres termes, le moi de Fichte ne correspond à rien dans l'expérience ou dans l'intuition, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un principe purement formel, absolument transcendant.

En ce qui concerne Feuerbach, sa critique de l'idéalisme fichtéen, en définitive, vise surtout le caractère pour ainsi dire *désocialisé* du moi tel que le conçoit Fichte. Aucun moi, fait valoir Feuerbach, n'est concevable sinon en relation à un *toi*. Or le moi tel que le conçoit Fichte exclut toute altérité. Par conséquent, ce moi n'est absolument pas un moi, mais c'est une abstraction vide qui ne correspond à rien de réel. Voici ce qu'il écrit à ce propos :

*Ich stimme dem Idealismus darin bei, daß man vom Subjekt, vom Ich ausgehen müsse, da ja ganz offenbar das Wesen der Welt, die und wie sie für mich ist, nur von meinem eigenen Wesen, meiner eigener Fassungskraft und Beschaffenheit überhaupt abhängt, die Welt also, wie sie mir Gegenstand, unbeschadet ihrer Selbstständigkeit, nur mein vergegenständlichtes Selbst ist; aber ich behaupte, daß das Ich, wovon der Idealist ausgeht, das Ich, welches die Existenz der sinnlichen Dingen aufhebt, selbst keine Existenz hat, nur ein gedachtes, nicht das wirkliche Ich ist. Das wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht und das selbst einem andern Ich gegenüber Du, Objekt ist; aber für das idealistische Ich existiert, wie kein Objekt überhaupt, so auch kein Du. „Ich bin nicht die Seele, sondern der Mensch“, sagt schon ein griechischer Philosoph in den Fragmenten der verlorenen Bücher Plutarchs. „Ich denke“, aber ich, dieser Mensch, nicht „das Ich oder die Ichheit, die Intelligenz überhaupt.“ Ich bin wesentlich Individuum.*¹⁶

Kierkegaard, avec la verve extraordinaire qu'on lui connaît, exprime lui aussi son insatisfaction à l'égard du moi de Fichte, si abstrait et si éloigné de toute humanité concrète

¹⁵ Kant, *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* (1799), Ak, XII, p. 370.

¹⁶ Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus* (1866), p. 171-172.

qu'il n'en est plus guère, tout au plus, comme le suggèrent Kant et Jacobi, que l'ombre ou le spectre. Voici ce qu'il écrit :

*Le je qui, dans le criticisme, s'abandonna toujours plus à la contemplation du je, fondait au fur et à mesure et, finalement, se retrouva fantôme immortel comme le mari d'Aurore. Il en alla du je comme du corbeau qui, charmé par les flatteries du renard sur sa personne, laissa tomber le fromage. Tandis que la réflexion réfléchissait constamment sur la réflexion, le raisonnement se détourna du bon chemin, chaque pas en avant l'éloignant naturellement un peu plus de tout contenu.*¹⁷

Chez les commentateurs proprement dits, cette compréhension du moi absolu de Fichte comme principe transcendant, pendant longtemps, fut largement admise. Jusqu'à la fin des années 1960, on s'en est tenu, plus souvent qu'autrement, au jugement déjà exprimé par le professeur Schmid en 1795 : le moi absolu de Fichte n'est rien, pour la simple et bonne raison qu'il ne saurait correspondre à quoi que ce soit dans l'expérience, qui par définition est celle d'une conscience, pour laquelle il ne peut exister que des objets définis et limités. En France, tel que le rapporte Alexis Philonenko¹⁸, elle fut en grande partie véhiculée par Victor Cousin qui écrit par exemple dans son *Introduction à l'histoire de la philosophie* :

*Qui se flattera, en fait d'idéalisme, d'aller au-delà du système de Fichte ? L'idéalisme, faible encore chez les sages mais timides philosophes de l'Écosse, déjà manifeste dans la philosophie trop subjective de Kant, est arrivé à son terme dans la subjectivité absolue du moi de Fichte.*¹⁹

¹⁷ Kierkegaard, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* (1841), p. 246. La suite du texte cité permet d'affirmer hors de tout doute possible que le moi fantomatique du criticisme dont il est ici question est avant tout le moi fichtéen. Emmanuel Hirsch, dans une note se rapportant à la traduction allemande qu'il a donnée de ce texte de Kierkegaard, cite d'ailleurs un autre passage de l'œuvre de Kierkegaard (je n'ai malheureusement pas pu identifier la source française de ce passage) où ce dernier affirme semblablement : „Die ganze idealistische Entwicklung, z. B. in Fichte, hat freilich ein Ich, eine Unsterblichkeit gefunden, jedoch ohne Fülle, ähnlich wie Auroras Mann, der zwar unsterblich, aber ohne ewige Jugend war, und damit endete, eine Heuschrecke zu werden.“ (Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, XXXI, p. 367, n. 350) Kierkegaard fait ici allusion à l'histoire d'Aurore (ou Éôs), tirée de la mythologie grecque : « Aphrodite, furieuse de trouver un jour Arès [son mari] dans le lit d'Éôs, la condamna à de perpétuelles amours avec de jeunes mortels; timide et rougissante, elle se mit donc en secret à les séduire les uns après les autres. D'abord Orion, ensuite Céphale, puis Clitos, petit-fils de Mélampous (...). Enfin, Éôs fit la conquête de Ganymède et Tithonos, fils de Tros ou d'Ilos. Lorsque Zeus lui enleva Ganymède, Éôs lui demanda de conférer l'immortalité à Tithonos, ce à quoi il consentit. Mais elle oublia de demander pour lui la jeunesse éternelle (...), don que Séléné avait obtenu pour Endymion, et Tithonos devint de jour en jour plus vieux, plus grisonnant, et plus ridé; sa voix se fit chevrotante et Éôs, fatiguée de s'occuper de lui comme d'un enfant, l'enferma dans sa chambre à coucher où il devint cigale. » (R. Graves, *Les mythes grecs*, p. 245-246)

¹⁸ Voir A. Philonenko, « Fichte en France », p. 13-17.

¹⁹ V. Cousin, *Cours de philosophie*, p. 342.

Et comment fallait-il se représenter le terme de l'idéalisme, selon M. Cousin ? Sous forme d'une doctrine qui, en réduisant la totalité de la réalité à son moi, s'enferme dans un principe qui l'empêche de rendre compte de l'expérience la plus banale, à savoir *qu'il y a pour nous des objets*. Aussi voit-on parfois Victor Cousin ironiser à propos de la philosophie de Fichte : « L'idéalisme de Berkeley et de Fichte », écrit-il par exemple dans cet esprit, « n'est pas l'écueil de notre siècle. Les hommes de notre temps ne sont guère tentés de ne pas croire à leurs sens et aux objets de ces sens. »²⁰

En Allemagne, une interprétation semblable, accompagnée le plus souvent de remarques ironiques, se retrouve également chez de nombreux lecteurs et commentateurs. C'est ainsi que Ernst Bergmann, par exemple, dans son ouvrage pourtant fort élogieux par ailleurs, s'exprime à ce propos de la manière suivante :

*Es hat keinen Zweck, diese selbstverständlichen und schon oft vorgebrachten Einwände gegen die solipsistische Nicht-Ich-Lehre Fichtes zu wiederholen. Wer will, muß irren. Er kann es nicht mehr nur bloß. Das Fichtesche Ich, dieser von außen in die Welt eintretende „deus ex machina“ mitsamt dem ihm anhangenden Nichtich existiert natürlich naturwissenschaftlich überhaupt nicht, sondern nur durch weltfremde philosophische Konstruktion, die durch ein starkes sittliches Wollen, durch das Fascinierende der Freiheitsidee geführt wird. Kein besonnen denkender Mensch kann die Jenenser Ichlehre Fichtes philosophisch ernstnehmen. (...) Und der Satz : „Ohne Ich kein Nichtich“ muß umgekehrt werden, um richtig zu sein. Ohne Nichtich kein Ich. Selbstbewußtsein, Ichgefühl, hätte sich im Bewußtsein nie gebildet, wenn das Ich in einer solchen „splendide isolation“ schwebte, wie Fichte will, in einer so prometheischen, ja gotthaften Einsamkeit.*²¹

Cette interprétation faisant de la doctrine fichtéenne un idéalisme dogmatique, ou comme on l'a suggéré très souvent : un *solipsisme* ou pour ainsi dire un *individualisme spéculatif*²² – interprétation selon laquelle la doctrine de la science, en dernière analyse,

²⁰ V. Cousin, « Souvenirs d'Allemagne », in Victor Cousin, *Fragments et souvenirs*, p. 178.

²¹ E. Bergmann, *J. G. Fichte der Erzieher zum Deutschtum* (1928), p. 93. À ce propos, voir aussi *ibid.*, p. 104-106. **Note : il est important, en ce qui concerne l'ouvrage de Bergmann, de se référer à l'édition de 1928, qui diffère sensiblement de celle de 1915.

²² La doctrine de Fichte, comme en témoigne encore une fois l'œuvre de ce dernier, fut très tôt caractérisée, le plus souvent dans l'intention de la discréditer, comme *égoïste*. Sur ce point, voir par exemple Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 516-517/GA, I, 4, p. 267 : „Wenn z.B. ein System, dessen Anfang und Ende und ganzes Wesen darauf geht, dass die Individualität theoretisch vergessen, praktisch verläugnet werde, für Egoismus ausgegeben wird; von Leuten dafür ausgegeben wird, die gerade darum, weil sie selbst versteckte theoretische Egoisten, und offenbare praktische Egoisten sind, sich nicht zur Einsicht in dieses

serait ni plus ni moins qu'une invitation à renoncer à la réalité du monde et des hommes, à refouler le sentiment de réalité qui se rapporte au monde et à la communauté humaine, et à admettre que la réalité finie est un produit arbitraire de l'esprit, qu'il peut faire, défaire et transformer à loisir²³ –, cette interprétation, dis-je, comme l'ont noté plusieurs commentateurs, fut désastreuse pour la réception de l'œuvre de Fichte jusqu'à la fin des années 1960. Pendant plus de 150 ans, l'œuvre spéculative de Fichte fut tenue pour une extravagance incompréhensible. Comme l'écrit Marek Siemek dans son article sur Fichte et Husserl :

*[Man betrachtete] die Philosophie Fichtes – insbesondere die theoretische, die Wissenschaftslehre – als eine sonderbare Verirrung der Vernunft, die durch ihre Anmaßung, alle objektive Realität aus der selbstbewußten Immanenz des „Absoluten Ich“ ableiten zu wollen, in die hoffnungslose Sackgasse einer (...) „solipsistischen“ Begriffsmythologie geraten mußte.*²⁴

Or cette interprétation, outre celui d'avoir été clairement rejetée par Fichte²⁵, a l'inconvénient non négligeable de rendre la philosophie et l'attitude pratiques de Fichte absolument incompréhensibles. Fichte, c'est bien connu, dès les tout débuts de sa carrière à

System erheben können; wenn aus dem Systeme geschlossen wird, der Urheber desselben habe ein böses Herz, und aus dieser Bösherzigkeit des Urhebers wieder geschlossen wird, dass das System falsch sey; so lässt dagegen durch Gründe sich nichts ausrichten.“

²³ À ce sujet, voir A. Philonenko in *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 106. Philonenko affirme que le vers de Goethe : „Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf“ (Goethe, *Faust I* (1808), vers 6794, p. 276), placé par Goethe dans la bouche du personnage Baccalaureus, est une satire de la pensée de Fichte. Voir aussi Goethe, *Tag- und Jahres-Hefte*, p. 31 : „(...) aber wie hätte er [Fichte] mit der Welt, die er als seinen erschaffenen Besitz betrachtete, gleichen Schritt halten sollen.“; *ibid.*, p. 46 : „Fichtes Absicht, Sonntags zu lesen und seine von mehreren Seiten gehinderte Thätigkeit frey zu machen, mußte den Widerstand seiner Collegen höchst unangenehm empfinden, bis sich denn gar zuletzt ein Studenten-Hauf vors Haus zu treten erkühnte und ihm die Fenster einwarf: die unangenehmste Weise von dem Daseyn eines Nicht-Ichs überzeugt zu werden.“ Dans ce dernier passage, Goethe laisse entendre que Fichte ne reconnaissait pas la réalité du non-moi.

²⁴ M. J. Siemek, « Fichtes und Husserls Konzept der Transzendentalphilosophie », p. 98.

²⁵ À ce propos, voir Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 516-517/GA, I, 4, p. 267 (passage déjà cité un peu plus haut); Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 323 : „Alle vernünftige Wesen (selbst der Idealist und Egoist, wenn er nicht auf dem Katheder steht), behaupten immerfort, daß eine wirkliche Welt da sei.“; Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 338 : „Die meisten Idealisten vor Kant sagten, die Vorstellungen sind in uns, weil wir sie in uns hervorbringen; sie verstanden es so : sie könnten diese hervorbringen oder nicht. Dieß ist ein grundloser Idealismus.“; ou bien Fichte, *Schelling's Identitätssystem* (texte inédit du vivant de Fichte, date de rédaction inconnue), SW, XI, p. 385 : „Kann er [Schelling] die Bestimmung der Endlichkeit nicht herleiten, so muß es beim Resultat der Eleaten bleiben: die endlichen Dinge sind nicht!“. Dans ce dernier passage, Fichte critique la philosophie de Schelling en faisant ressortir que ce dernier se montre incapable, à partir de ce qu'il pose en principe, de déduire la réalité du monde fini, suggérant bien entendu de la sorte que la doctrine de la science ne s'en tient pas à la conclusion des Éléates, selon laquelle le mouvement – et donc la finitude – n'existe pas.

l'Université de Iéna, pose l'aboutissement naturel de sa doctrine dans l'action éthique et politique. Il suffit de rappeler à cet égard la conclusion du cycle des *Conférences sur la destination du savant* (1794) :

*Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind. Wollten wir zürnen darüber, dass andere nicht so vollkommen sind, als wir, wenn wir nur vollkommener sind? Ist nicht eben diese unsere grössere Vollkommenheit der an uns ergangene Ruf, dass wir es sind, die für die Vervollkommenung anderer zu arbeiten haben? Lassen Sie uns froh seyn über den Anblick des weiten Feldes, das wir zu bearbeiten haben! Lassen Sie uns froh seyn, dass wir Kraft in uns fühlen, und dass unsere Aufgabe unendlich ist!*²⁶

Aussi oppose-t-on depuis toujours, comme l'écrit Alexis Philonenko, « l'idéalisme théorique de Fichte à son réalisme pratique »²⁷. En effet, comment comprendre qu'une doctrine dont tout le propos soit précisément d'affirmer le caractère illusoire de la réalité sensible puisse culminer dans un éloge sans précédent de l'agir moral et politique qui, bien entendu, va de pair avec l'affirmation de l'importance et de la réalité du monde et de la communauté humaine dans lesquels il s'agit précisément d'agir et de produire des résultats? À cet égard, Günter Zöllner parle de la philosophie fichtéenne dans les termes suivants : "*Fichte's development of the transcendental theory of knowledge and its objects as a theory of freedom offers an intriguing but also highly puzzling combination of theoretical rigor and practical fervor.*"²⁸ Martial Gueroult exprime clairement cette interrogation. Il écrit :

*Chez Fichte, le point de vue théorique ou génétique, non seulement ne démontre pas la réalité des éléments qu'il appartient à la philosophie pratique d'affirmer, mais, loin de leur ménager une place, elle [la raison spéculative] apporte une démonstration directe de leur non-réalité. Par là, elle rend radicalement impossible un certain nombre d'affirmations pratiques. Dans ce cas, de deux choses l'une : ou la genèse doit valoir absolument et ces affirmations pratiques sont sans valeur; ou bien les affirmations pratiques doivent être conservées, alors la genèse est illusoire. Le pratique et le théorique ne se complètent plus, ils se contredisent, et leur négation réciproque ne saurait laisser place qu'à une affirmation mystique et jacobienne des réalités pratiques. C'est la faillite de la W.-L. comme genèse.*²⁹

²⁶ Fichte, *Bestimmung des Gelehrten* (1794), SW, VI, p. 345-346/GA, I, 3, p. 67-68.

²⁷ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 25.

²⁸ G. Zöllner, *Fichte's Transcendental Philosophy*, p. 2.

²⁹ M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, I, p. 342, n. 4.

II. La lecture de Philonenko : le je suis comme illusion transcendantale

Plusieurs commentateurs l'ont reconnu et noté, c'est à Alexis Philonenko que l'on doit l'exploit d'avoir véritablement ébranlé cette lecture selon laquelle la doctrine fichtéenne de la science aboutirait à la négation de la réalité finie. Dans son remarquable ouvrage sur *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Alexis Philonenko note que Fichte – à tout le moins dans la première partie de son œuvre, c'est-à-dire dans les écrits antérieurs à 1800³⁰ – bien loin d'affirmer le caractère illusoire de la réalité finie, démontre plutôt que la conscience de soi va de pair avec la reconnaissance d'une réalité extérieure à elle, et qu'elle n'est absolument pas possible indépendamment de cette reconnaissance. Fichte écrit d'ailleurs lui-même à ce propos : „*Die Grundbehauptung des Philosophen, als eines solchen, ist diese : So wie das Ich nur für sich selbst sey, entstehe ihm zugleich nothwendig ein Seyn ausser ihm.*“³¹ En d'autres termes, tout moi fait nécessairement l'expérience d'une altérité. Ainsi, conclut Philonenko, Fichte démontrerait non pas le caractère absolu de la réalité du moi, comme on le croit communément, mais au contraire que toute conscience est pour elle-même nécessairement finie ou limitée par une altérité. Aucun moi selon Fichte ne pourrait se penser lui-même comme absolu. C'est alors l'idée même de moi pur ou absolu qui relèverait du fantasme ou de l'imagination – ou à tout le moins, de l'idéalité – selon Fichte, et non pas l'idée de l'altérité, correspondant pour sa part bel et bien à une réalité effective. D'où la thèse, ayant fait de nombreux adeptes, selon laquelle Fichte partirait dans la doctrine de la science du moi absolu ou inconditionné de la conscience de soi comme de l'*illusion transcendantale* dont parle Kant dans la *Critique de*

³⁰ Bien qu'il soit tenté pour sa part de soutenir la thèse inverse, Philonenko reconnaît qu'il pourrait bien y avoir pour ainsi dire "deux Fichtes" : l'un d'avant 1800 et l'autre d'après 1800. Il écrit par exemple à ce propos : « La philosophie post-fichtéenne a naturellement tenté de rompre [la] (...) chaîne imposée par Fichte à la spéculation. (...) Il n'est pas non plus interdit de penser que Fichte lui-même voulut s'affranchir de cette chaîne à partir de 1800. » (A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 59). Sur ce point, voir aussi Alain Renaut, *Le système du droit*, p. 458 : « Dans les deux chapitres très denses que son *Œuvre de Fichte* consacre à la *Doctrine de la science de 1801* (« Les chemins de la spéculation ») et à celle de 1804 qui en prolonge le mouvement vers une pensée de l'Absolu (« La religion dans les limites de la Doctrine de la science »), A. Philonenko suggère combien restent encore nombreux et profonds les problèmes posés à l'interprète par cet infléchissement spéculatif de la réflexion fichtéenne. »

³¹ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 457/GA, I, 4, p. 212.

*la raison pure*³², illusion qu'il s'agirait précisément pour lui de déconstruire. En déduisant les conditions de possibilité de la conscience de soi, Fichte démontrerait que le concept de moi absolu est un concept absolument contradictoire, que le moi n'est pensable que dans un rapport de détermination réciproque avec quelque chose d'étranger à l'intelligence (un *non-moi*), et que le moi conçu comme absolu ne saurait par suite avoir aucune réalité. C'est ainsi que Philonenko lit par exemple les trois premiers principes de la *Grundlage*. Le moi se pose d'abord comme libre absolument, comme étant possible de manière inconditionnée (§1). Il réalise ensuite cependant que, pour se penser comme libre, il doit se penser comme déterminé, et donc admettre la réalité d'un non-moi qui ne saurait être sa propre production (puisque'il pense sa propre réalité comme étant au contraire conditionnée par celle du non-moi) (§2). Enfin, ces deux affirmations doivent être conciliées, et ne peuvent l'être que dans la mesure où le moi et le non-moi sont pensés comme divisibles, c'est-à-dire comme se déterminant l'un l'autre en partie : si le moi est originairement déterminé et limité par le non-moi, il peut néanmoins à son tour agir sur lui de manière à repousser en partie (sans jamais pouvoir l'éliminer complètement) la limite qu'il lui impose (§3). La doctrine fichtéenne aboutit ainsi à un *idéalisme transcendantal* compris comme *idéalisme pratique*, au sens où le moi, tout en étant posé comme *effectivement* limité par quelque chose d'extérieur à lui, est posé comme étant pratiquement, ou ce qui est la même chose : *idéalement*, sans aucune limite. Le concept de moi absolu dont il est question chez Fichte, à l'issue de la doctrine de la science, apparaît ainsi comme une simple idée, réalisable asymptotiquement. Le moi absolu, pour reprendre la distinction de Kant, serait certes un principe, non pas *constitutif* cependant, mais *régulateur*. Comme l'écrit Philonenko :

*Le Moi absolu n'est pas un être déterminant la totalité de ce qui est en posant son être. Le Moi absolu ou pur n'est que l'Idéal vers lequel tend la conscience finie opposée et liée au monde.*³³

En d'autres termes, Philonenko fait de Fichte, à quelques détails près, un kantien de stricte obédience au sens où on l'entend communément, c'est-à-dire un *phénoménaliste* doublé d'un *moraliste*. Le moi humain selon Fichte n'aurait pas d'autre choix que de se

³² Voir le premier paralogisme de la raison pure (paralogisme de la substantialité) : Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Ak, IV, p. 220-221.

³³ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 336.

penser comme un être fini, limité et conditionné par quelque chose d'extérieur à lui. Par conséquent, il devrait nécessairement penser l'activité intellectuelle constituant l'essentiel de son être comme étant, à tout le moins en partie, déterminée de l'extérieur, et donc comme le *phénomène* de l'altérité à laquelle il n'accède jamais directement. En revanche, cette même conscience qu'il a de sa finitude l'amènerait à espérer pouvoir atténuer infiniment l'action déterminante et pour ainsi dire aliénante que le non-moi exerce sur lui. La souffrance actuelle de l'homme serait donc tempérée par la croyance en la possibilité d'un monde sinon parfait, du moins infiniment meilleur.

Bref, Philonenko reprend intégralement l'interprétation hégélienne de Fichte qu'il prétend pourtant réfuter. Lorsque Philonenko parle de l'interprétation hégélienne, ce n'est pas de la lecture de Fichte présentée par Hegel dans l'écrit *Sur la différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (1801) ou dans *Foi et savoir* (1806) qu'il s'agit, mais plutôt de l'interprétation romantique que j'ai caractérisée un peu plus haut comme *traditionnelle*. Et s'il est possible de qualifier cette interprétation d'*hégélienne* en ce sens qu'elle fait de la doctrine fichtéenne un idéalisme semblable à l'idéalisme que constitue le système hégélien lui-même – mais ce point même est contestable –, il ne faut pas la confondre avec la compréhension hégélienne de Fichte, qui est bien loin selon Hegel d'avoir soutenu la même doctrine que lui. Hegel, faut-il le rappeler, malgré toute l'estime et l'admiration qu'il avait pour Fichte³⁴, fut extrêmement critique à l'égard de la

³⁴ Plusieurs commentateurs affirment que Hegel nourrissait des intentions malveillantes à l'égard de Fichte. De façon délibérée, suggère-t-on parfois, Hegel aurait faussé la pensée de Fichte afin de la rendre compatible avec sa vision de l'histoire des idées supposée culminer dans son propre idéalisme absolu. À cet égard, Wayne M. Martin, par exemple, parle de l'influence de Hegel dans les termes suivants : "(...) the distortion of Fichte's views perpetuated by Hegel's influential (and self-serving) interpretation (...)"³⁴. Tom Rockmore, dans le même esprit, dénonce « l'effet distordant de la lecture auto-congratatoire que fit Hegel des philosophes de l'idéalisme allemand »³⁴. Ce point de vue est toutefois contredit par un certain nombre de faits, qui tendent à démontrer que Hegel avait pour Fichte le plus grand respect. À cet égard, les dernières volontés exprimées par ce dernier relativement aux conditions de son enterrement m'apparaissent on ne peut plus révélatrices. Voici en effet ce que peut lire encore aujourd'hui le visiteur à l'entrée du *Dorotheenstädtischer Friedhof* de Berlin, où se trouvent les tombes de Fichte et de Hegel : „Neben Fichtes Grabstätte findet man auch die von Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Es war dessen Wunsch gewesen neben Fichte begraben zu werden.“ Ce n'est pas aux côtés de Kant, ce n'est pas aux côtés de Hölderlin ou de Schelling, mais de Fichte que Hegel souhaite être enterré. De tous ses contemporains, de tous ceux qu'il aimait et respectait, c'est à Fichte qu'il voulut rendre cet hommage ultime, et témoigner humblement pour l'éternité de sa plus profonde admiration. Cela vaut bien, à mon sens, tous les éloges imaginables.

philosophie de Fichte, qu'il considérerait non pas comme un idéalisme accompli à la manière de son propre idéalisme, mais comme un « idéalisme subjectif ». Ce que signifie cette expression sous la plume de Hegel, me semble-t-il, est suffisamment clair : Hegel veut dire par là que le moi posé par Fichte au principe de sa doctrine de la science est d'ordre essentiellement *subjectif*, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une simple idée, d'un idéal inaccessible qui ne possède ni ne peut posséder aucune réalité *objective*³⁵. Comme le rappelle Jean-Louis Vieillard-Baron, « toute la critique hégélienne »³⁶ tient à ceci que l'idée d'infini, chez Fichte, selon les propres mots de Hegel, « doit rester une idée au sens kantien, à

Il est d'ailleurs permis de se demander sur quelle base on a cru pouvoir attribuer à Hegel de telles intentions malveillantes à l'égard de Fichte. Les auteurs cités plus haut, à tout le moins, ne produisent à ma connaissance aucun argument à ce sujet. Parmi les commentateurs qui partagent ce point de vue, George Seidel affirme à ce propos que Hegel, qui critique Fichte tout au long de son œuvre, n'avait d'ailleurs « que du dédain (*little but disdain*) pour les écrits populaires de Fichte » (G. Seidel, *Hegel's Early Reaction to the Wissenschaftslehre*, p. 244). Sur ce point, Seidel se réfère au jugement que Hegel pose dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (Hegel, *Geschichte der Philosophie – Fichte* (1817), p. 387-388) concernant les écrits populaires de Fichte tels que *l'Initiation à la vie bienheureuse*, jugement selon lequel ces textes seraient « édifiants », mais « sans valeur philosophique ». Voici le passage en question : „*Es muß bei dem, was Fichtesche Philosophie genannt wird, ein Unterschied gemacht werden zwischen seiner eigentlichen spekulativen Philosophie, die streng konsequent fortschreitet – sie ist weniger bekannt –, und seiner populären Philosophie, zu der die Vorlesungen in Berlin vor einem gemischten Publicum gehören, so die Schrift Vom seligen Leben. Si haben Ergreifendes, Erbauliches – sich so nennende Fichtianer kennen oft nur diese Seite –; sie sind für das gebildete religiöse Gefühl eindringende Reden. Diese können in der Geschichte der Philosophie nicht beachtet werden, sie können durch ihren Inhalt den größten Wert haben; der Inhalt muß aber spekulativ entwickelt werden, das ist nur in seinen früheren philosophischen Schriften vorhanden.*“ À mon sens, un tel jugement n'a rien de méprisant. Fichte lui-même considère son *Initiation à la vie bienheureuse* comme étant sans valeur scientifique, c'est-à-dire sans valeur philosophique au sens propre. Pour lui, il s'agit précisément d'un texte ayant pour but d'édifier, c'est-à-dire d'élever l'âme de l'auditeur ou du lecteur en faisant appel à son sens inné de la vérité, et non de démontrer quoi que ce soit (voir Fichte, *Anweisung* (1806), SW, V, p. 419-423/GA, I, 9, p. 69-73). Hegel ici ne dit donc rien de plus que ce que dit déjà Fichte. Seidel omet d'ailleurs ici de citer l'extraordinaire éloge de Fichte qui se trouve quelques lignes plus haut dans le même texte. Hegel écrit : „*Fichtesche Philosophie ist vollendung der Kantischen Philosophie. Außer diesen und Schelling sind keine Philosophien. Die anderen schnappen von diesen etwas auf und bekämpfen und bequängeln sie damit.*“ (Hegel, *Geschichte der Philosophie – Fichte* (1817), p. 387.)

Bref, il convient, me semble-t-il, de donner ici raison à Jean-Marie Lardic, qui écrit à ce propos ce qui suit : « Hegel est l'un de ceux qui ont toujours, malgré les critiques, rendu hommage à la grandeur de Fichte; et l'on peut difficilement lui reprocher d'avoir, dans sa propre histoire de la philosophie, refusé de voir dans le fichtéanisme le dernier stade de cette histoire. » (J.-M. Lardic, *Fichte et la querelle des interprétations*, p. 11-12)

³⁵ Sur ce point, voir par exemple Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), p. 37 : „*Ich=Ich ist Absolutes Prinzip der Spekulation, aber diese Identität wird vom System nicht aufgezeigt; das objektive Ich wird nicht gleich dem subjektiven Ich; beide bleiben sich absolut entgegengesetzt; Ich findet sich nicht in einer Erscheinung, oder in seinem Setzen; um sich als Ich zu finden, muß es seine Erscheinung zunichten; das Wesen des Ich und sein Setzen fallen nicht zusammen, Ich wird sich nicht objektiv.*“

³⁶ J.-L. Vieillard-Baron, « Remarques sur la critique hégélienne de Fichte », p. 321.

savoir au sens où elle est absolument opposée à l'intuition »³⁷. Fichte, selon Hegel, ne connaît que le *mauvais infini*, comme il l'appelle, à savoir l'infini mathématique, qui n'est jamais fini, et par conséquent jamais *donné*; il prive ainsi l'infini de tout contenu effectif.

Comme l'écrit George Seidel :

*It is the "I am I" of the absolutely posited Absolute Self that turns into an "I should be I" – which absolute "I" is never really to be – that gets pilloried as the bad or negative infinity in Hegel. Indeed, in Hegel's view it never really is, not [even] once Fichte reaches the third fundamental principle of the finite self-finite non-self reciprocity. Relative to the finite self, the infinite or ideal self of Fichte is a tangentially trajected wild hair.*³⁸

La critique hégélienne concerne essentiellement le caractère purement formel, privé de contenu et donc absolument transcendant de l'absolu tel que le conçoit Fichte. C'est parce qu'il considère le système de Fichte comme un système fondé sur un principe formel et transcendant que Hegel juge que ce système est appelé à être dépassé par un autre système, fondé celui-là sur un principe non seulement formel, mais sur un absolu présent (non seulement pensé, mais intuitionné). Bien loin d'affirmer que Fichte pose toute la réalité dans le moi pour nier celle du monde empirique, Hegel voit dans le moi fichtéen un simple principe régulateur dépourvu de toute réalité proprement dite. Il argumente d'ailleurs à ce propos sensiblement de la même façon que Philonenko. D'après ses explications, Fichte au premier paragraphe de la *Grundlage* paraîtrait poser la réalité effective de l'identité de la conscience; après le §2, cependant, où se trouve affirmée la réalité d'un opposé de la conscience (un non-moi), Fichte serait amené à clarifier la nature de la réalité du moi admise au §1, qui ne se laisserait concilier avec celle du non-moi qu'en tant que simple idéalité, à jamais inaccessible. Hegel écrit par exemple à ce propos :

Dem Ich kann es nicht durch bewußtloses Produzieren gelingen, sich als Ich = Ich zu setzen, oder sich als Subjekt = Objekt anzuschauen; die Forderung ist also noch vorhanden, daß Ich sich als Identität, als Subjekt = Objekt, d.i. praktisch produziere; daß Ich sich selbst in das Objekt metamorphosiere. Diese höchste Forderung bleibt im Fichteschen System eine Forderung; sie wird nicht nur nicht in eine echte

³⁷ J.-L. Vieillard-Baron, « Remarques sur la critique hégélienne de Fichte », p. 321. Vieillard-Baron rapporte ici les propos de Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), p. 46 : „soll (...) eine Idee in dem Kantischen Sinne bleiben, in welchem sie der Anschauung absolut entgegengesetzt ist.“

³⁸ G. Seidel, « Hegel's Early Reaction to the *Wissenschaftslehre* », p. 245.

*Synthese aufgelöst, sondern als Forderung fixiert, damit das Ideale dem Reellen absolut entgegengesetzt, und die höchste Selbstanschauung des Ichs als eines Subjekt = Objekts unmöglich gemacht.*³⁹

L'argument de Hegel ici, me semble-t-il, apparaît clairement : puisque le moi ne peut s'apercevoir comme identique d'un point de vue théorique, ce qui reviendrait d'après l'argument de Hölderlin exposé dans l'introduction à abandonner la conscience conditionnant cette aperception – ou dans les mots de Hegel : puisque le moi ne peut s'apercevoir comme identique « moyennant un produire inconscient (*durch bewußtloses Produzieren*) » –, il tend pratiquement vers cet objectif qui demeure cependant idéal. Cet argument est très identique à celui de Philonenko, qui écrit dans le même esprit :

*Si le Moi possédait une causalité telle qu'il poserait le moi, « le Non-Moi cesserait d'être Non-Moi (d'être opposé au Moi) et serait lui-même Moi ». (...) Aussi bien le déplacement de la thèse, que nous avons si souvent évoqué ici, est définitivement accompli : le Moi absolu n'est pas un être déterminant la totalité de ce qui est en posant son être. (...) Le moi pur est le terme infini de l'effort comme négation de la négation. L'effort lui-même indique l'invincible tendance de la conscience humaine à devenir Dieu. Et par conséquent ce qui apparaît premier en la conscience c'est l'effort pour réaliser l'idéal.*⁴⁰

Ainsi, la différence entre l'interprétation de Hegel et celle de Philonenko réside surtout en ceci que, tandis que Hegel déplore le caractère formel et purement idéal du moi de Fichte, Philonenko en fait l'éloge. De ce point de vue, me semble-t-il, il serait presque possible de parler indifféremment de l'interprétation de l'un ou de l'autre. Cependant, puisqu'on suppose communément que Hegel propose une lecture idéaliste de Fichte d'une part, et puisque Philonenko sur le plan historique fut le premier à ébranler véritablement la compréhension traditionnelle de la doctrine de Fichte comme idéalisme égoïste d'autre part, c'est surtout la lecture de Philonenko que je considérerai dans la suite du texte, afin d'éviter toute confusion inutile, comme opposée à l'interprétation solipsiste.

³⁹ Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), p. 45.

⁴⁰ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 335-336.

III. Insuffisance de l'interprétation de Philonenko

L'interprétation de Philonenko et de son école, sans doute à l'heure actuelle encore la plus englobante relativement à l'œuvre de Fichte et la plus satisfaisante du point de vue de la cohérence interne – cette interprétation, dis-je, pour tentante qu'elle soit, se heurte cependant, lors d'un examen attentif des textes, à des obstacles considérables et, à mon sens, insurmontables dans le cadre de cette interprétation.

Les travaux de Philonenko, certes, mettent en lumière le fait suivant, incontestable : tout moi, selon Fichte, pose nécessairement, en même temps que sa propre réalité, la réalité de quelque chose qui lui est extérieur. Ce qui paraît beaucoup plus contestable en revanche, c'est la conclusion qu'en tire Philonenko quant à l'affirmation fichtéenne de l'absoluité du moi. Puisque Fichte reconnaît que tout moi pense sa propre possibilité comme conditionnée par la réalité d'un non-moi, argumente Philonenko, aucun moi ne peut selon lui poser raisonnablement le caractère absolu de sa propre réalité, mais doit se poser au contraire comme radicalement limité ou fini. Ennemi complet de la doctrine égoïste qu'on lui attribue traditionnellement, Fichte nierait l'absoluité du moi. Sa doctrine de la science, ironiquement (en regard de la première réception de son œuvre), ne serait rien d'autre qu'une démonstration de ceci qu'il n'existe rien d'autre que la réalité finie.

Tout d'abord, en supposant qu'elle soit défendable dans le cas des écrits de la première période (1794-1798), cette lecture, force est de l'admettre, pose de graves problèmes quant à son application aux écrits compris dans la partie de l'œuvre initiée par l'article *Sur le fondement de notre croyance en une divine providence* (1798) ayant déclenché la *querelle de l'athéisme*. En effet, il semble indéniable que Fichte, à partir de cet écrit controversé, pose non seulement que l'absolu peut être objet de conscience (ou de connaissance), mais que la possibilité de la conscience empirique, de la conscience de l'existence du monde fini, est *conditionnée* par une telle conscience (plus ou moins claire) de l'existence d'un absolu. Aussi certainement qu'il y a pour nous un monde sensible, déclare Fichte à partir de 1798, aussi certainement nous admettons (sans forcément y être attentifs) une réalité suprasensible et infinie, c'est-à-dire un absolu, ou ce qui est encore la

même chose : un Dieu. Ainsi, en dépit des protestations de Philonenko, l'interprétation de ce dernier – en supposant encore une fois qu'elle soit valable pour les écrits de la période de Iéna⁴¹ – contraint le commentateur à admettre dans la pensée de Fichte une évolution que Fichte lui-même a toujours vigoureusement niée⁴². J'aurai l'occasion de revenir abondamment sur ce point vers la fin de la thèse (voir conclusion), alors que j'aborderai la question de l'unité de l'œuvre.

Ce problème que pose la thèse de Philonenko relativement à l'unité de l'œuvre de Fichte n'est pas toutefois la seule raison pour laquelle celle-ci doit être jugée insuffisante. Car plusieurs commentateurs l'ont noté, l'hypothèse de Philonenko, selon laquelle le moi absolu dont parle Fichte serait précisément l'illusion métaphysique qu'il s'agirait pour lui de déconstruire et de réfuter, quand bien même on ne tiendrait compte que des textes d'avant 1798, voire de la seule *Grundlage*, comme prétend le faire Philonenko⁴³, tient

⁴¹ En réalité, Fichte, dès 1797, dans les deux *Introductions à la doctrine de la science*, pose clairement que la conscience de soi comme réalité absolue conditionne la possibilité de la conscience empirique, ou ce qui est la même chose : la conscience de notre finitude. Voir par exemple Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 476-477/GA, I, 4, p. 229 : „Sonach finden wir ja bei Kant ganz bestimmt den Begriff des reinen Ich, gerade so, wie die Wissenschaftslehre ihn aufstellt. – Und in welchem Verhältnisse denkt Kant, in den angeführten Worten, dieses reine Ich zu allem Bewusstseyn? Als dasselbe bedingend. Somit wäre ja nach Kant die Möglichkeit alles Bewusstseyns durch die Möglichkeit des Ich oder des reinen Selbstbewusstseyns bedingt, gerade wie in der Wissenschaftslehre. Das Bedingende wird im Denken dem Bedingten vorausgesetzt; denn dies gerade bedeutet das angegebene Verhältniss : somit müsste ja nach Kant eine systematische Ableitung des gesamten Bewusstseyns, oder was dasselbe heisst, ein System der Philosophie vom reinen Ich ausgehen, gerade so, wie die Wissenschaftslehre es thut, und Kant selbst hätte sonach die Idee einer solchen Wissenschaft angegeben.“

⁴² Voir par exemple Fichte, *Anweisung* (1806), SW, V, p. 399/GA, I, 9, p. 47.

⁴³ Voir A. Philonenko, « Fichte en France », p. 26-27, où Philonenko, racontant son propre parcours à la troisième personne, écrit ceci : « Il [Philonenko] se résolut cependant à faire sa thèse, comme on dit, sur Fichte, parce que la page terminale du §5 de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* l'avait littéralement subjugué. Mais cela impliquait une décision : ne tenir compte que de la seule WL de 1794-1795 et des lettres sûres de la correspondance, s'en remettre à la parole de Fichte suivant laquelle, bien qu'imparfaite en son exposition, cette version de la WL était correcte et vraie pour tout homme en tout temps. La difficulté était énorme, parce qu'il fallait se livrer à une analyse interne de la WL, sans rien présupposer, pas même les *Introductions à la Doctrine de la science* où Fichte, défendant sa doctrine, pouvait être supposé la gauchir. » Ce récit de Philonenko, cependant, est sujet à caution, puisque la thèse en question, à savoir *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, est en réalité truffée de citations de Fichte tirées d'écrits ultérieurs à 1795, et même d'œuvres posthumes, sur lesquelles s'appuie largement Philonenko afin d'étayer son interprétation. Pour ne donner qu'un seul exemple, l'extrait qui se lit comme suit : „Also, es gibt keine Wahrheit als die des gemeinen Menschenverstandes, so sagt auch die Philosophie.“ (Fichte, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1797), GA, IV, 1, p. 194; passage cité par Philonenko dans *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 43), auquel Philonenko fait si régulièrement allusion qu'il apparaît pratiquement comme un *leitmotiv* dans son livre, non seulement est ultérieur à 1794-1795, tout comme les deux *Introductions* auxquelles Philonenko affirme ne pas vouloir se référer, mais il est de surcroît tiré des *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1797), dont nous ne disposons que sous forme de

difficilement. Parmi ces commentateurs, comptons Robert Lamblin qui, dans un excellent article intitulé *Sur la nouvelle interprétation de la philosophie de Fichte*, développe à partir des écrits de Fichte antérieurs à 1798 toute une série d'arguments d'après lesquels la thèse de Philonenko sur ce point apparaît insoutenable⁴⁴. D'une manière générale, cet argument vise à faire ressortir que l'interprétation de Philonenko est tout simplement incompatible avec certaines affirmations de Fichte, et en particulier avec certaines affirmations de Fichte contenues dans le texte même de la *Grundlage*. Comme l'écrit fort à propos M. Lamblin :

*Le lecteur naïf qui ferait confiance à une telle interprétation [c'est-à-dire à l'interprétation de Philonenko selon laquelle Fichte nierait la réalité absolu du moi] serait en vérité bien embarrassé en lisant le texte fichtéen, car du début à la fin de l'exposé des principes fondamentaux [de la Grundlage] jusqu'à l'achèvement de la déduction, il aurait à se demander si Fichte ne s'est pas ingénié à mystifier son lecteur ou bien si, au contraire, la mystification ne serait pas du côté de ses géniaux commentateurs [Philonenko et son école].*⁴⁵

Il est inutile de reprendre ici dans son intégralité le propos d'un texte on ne peut plus clair en lui-même. Je retiendrai cependant un argument qui me paraît décisif dans l'article de M. Lamblin, concernant le fait que Fichte, dans la *Grundlage*, pose le premier principe à titre de fondement de la catégorie de réalité :

*Ajoutons enfin, pour confirmer le caractère apodictique et tout à fait effectif du premier principe, qu'il est le fondement de la catégorie de réalité, qui, même si elle devra être conciliée synthétiquement avec celle de la négation dans le troisième principe, doit nécessairement être autre chose qu'une abstraction vide dépourvue de toute vérité.*⁴⁶

Est réel, démontre Fichte au §1 de la *Grundlage*, *tout ce qui est posé dans le moi* (ou ce qui est la même chose : tout ce qui est posé = moi)⁴⁷; un point sur lequel Fichte ne revient à

Kollegnachschrift, c'est-à-dire sous la forme d'un manuscrit qui n'est pas de la main de Fichte, ce qui en fait un texte d'autant moins sûr.

⁴⁴ Philonenko, dans son article *Fichte en France*, reconnaît avoir pris connaissance des objections de Robert Lamblin. Sans se donner la peine d'y répondre, cependant, il rejette tout simplement du revers de la main l'argumentaire de Lamblin, qu'il se contente de déclarer « dépourvu de toute rigueur philosophique » (A. Philonenko, « Fichte en France », p. 15-16).

⁴⁵ R. Lamblin, « Sur la nouvelle interprétation de la philosophie de Fichte », p. 67.

⁴⁶ R. Lamblin, « Sur la nouvelle interprétation de la philosophie de Fichte », p. 69.

⁴⁷ Sur ce point, voir par exemple Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 94/GA, I, 2, p. 257 : „Wenn A im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt; oder – so ist es“; ou encore un peu plus loin dans le même texte Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 99/GA, I, 2, p. 261 : „Alles, worauf der Satz $A=A$ anwendbar ist, hat,

aucun moment dans la suite du texte, mais sur lequel il s'appuie sans cesse au contraire dans chacun de ses raisonnements.

Afin de compléter sur ce point l'argument de M. Lamblin, qu'il me soit permis d'ajouter à ce propos la remarque suivante. Fichte, dans la *Grundlage*, commence par faire ressortir que tout moi pose le caractère absolu de sa propre réalité (§1), pour noter ensuite que le moi reconnaît également la réalité d'une altérité (§2). La question est alors la suivante : comment ces deux affirmations du moi sont-elles conciliables? C'est la possibilité de la coexistence du moi et du non-moi qu'il s'agit d'expliquer. Si donc le moi n'était pas tout d'abord, et une fois pour toutes, caractérisé comme absolu, il ne pourrait pas même y avoir de doctrine de la science en tant qu'entreprise de résolution de ce paradoxe. Dans ces conditions, comment la contradiction soulevée serait-elle selon lui résolue moyennant la négation pure et simple de l'une des deux propositions qui la constituent? Comme l'écrit John Lachs : la doctrine de la science ne peut pas conclure au caractère illusoire du *je suis*, « parce qu'elle ne peut pas même commencer sans la réalité préalable, indépendante et originaire du moi absolu; en termes kantien : l'acte primordial d'autoposition du moi est la condition nécessaire de la possibilité de l'examen théorique. »⁴⁸

L'interprétation de Philonenko, à l'égard du statut qu'il accorde (ou refuse d'accorder) au moi absolu dans la pensée de Fichte, apparaît donc boiteuse, de sorte que les premiers lecteurs et commentateurs de Fichte, qui voyaient dans la doctrine de la science un idéalisme affirmant la réalité absolue du moi et niant celle du monde fini, risquent fort de ne pas avoir eu aussi complètement tort qu'on a pris l'habitude de le dire depuis quelques décennies. Sans doute est-il possible d'ironiser concernant l'interprétation idéaliste de Fichte. Certains ne s'en sont pas privés⁴⁹. Mais en dernière analyse, me

inwiefern derselbe darauf anwendbar ist, *Realität. Dasjenige, was durch das blosser Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen.*“

⁴⁸ J. Lachs, « Is There an Absolute Self? », p. 176.

⁴⁹ Voir par exemple encore une fois A. Philonenko, « Fichte en France », p. 16, où ce dernier s'exprime à ce propos de la sorte : « M. Alexis Philonenko avait fait les réserves les plus extrêmes sur les interprétations françaises existantes, ne comprenant pas comment un philosophe attaché à l'histoire concrète (il songeait aux *Contributions destinées à justifier le jugement du public sur la Révolution française*) pouvait être un "idéaliste subjectif". Il savait bien qu'en une prison anglaise aux alentours de 1735, un aliéné « croyait que le monde était dans sa tête »; cela ne l'encourageait pas beaucoup à regarder l'idéalisme subjectif comme

semble-t-il, on est tout de même forcé d'admettre que Fichte, à tout le moins en un certain sens, pose effectivement le caractère absolu de la réalité du moi.

Ainsi, s'il est nécessaire de s'affranchir de l'interprétation traditionnelle selon laquelle Fichte nierait la réalité du monde empirique, il paraît néanmoins nécessaire de découvrir une façon de concilier le réalisme de Fichte avec l'affirmation de la réalité effective, et non simplement idéale, du moi absolu dont il fait le premier principe de la doctrine de la science. À cet égard, la présente thèse prend donc le contrepied de commentateurs tels que A. J. Mandt⁵⁰ ou Wayne M. Martin⁵¹ qui, à l'instar de Philonenko, considèrent la lecture traditionnelle de Fichte, la lecture idéaliste, comme totalement erronée, et nient tout simplement que Fichte ait posé la totalité de la réalité dans son fameux moi absolu.

position philosophique tenable, [d'ailleurs] aussi peu fichtéenne que possible, puisque le maître, lorsqu'il travaillait, exigeait le silence le plus absolu. » Voir aussi A. Philonenko, « Fichte en France », p. 26 : « Qu'on me laisse évoquer un souvenir personnel : élève en classe de philosophie, jugeant les manuels faux et incohérents, j'avais décidé d'étudier l'œuvre de Bergson. J'en suis venu à la phrase fameuse : « Fichte prend la pensée à l'état de concentration et la dilate en réalité ». Cette phrase ne veut strictement rien dire : que signifie prendre la pensée à l'état de concentration (?) et la dilater en réalité – comme si, dilatée, la pensée cessait d'être encore de la pensée ! Comment Bergson ne s'apercevait-il pas de la stérilité d'une telle pensée, indigne d'un grand philosophe ? Ce que je ne pouvais savoir, simple élève, c'est qu'il y avait là une lecture de Fichte métaphorique, héritée de Cousin. Nous devons à Cousin, s'agissant de Fichte, des expressions telles que « la conscience absorbe le monde » et dont Gabriel Marcel fit justice en n'y voyant que de simples métaphores alimentaires. »

⁵⁰ Voir A. J. Mandt, « Fichte's Idealism in Theory and Practice », p. 127 : « *One of the least intelligible things about German Idealism is what is meant by calling it "idealism". The temptation is to suppose that it means that only minds and their states are real, or, more narrowly, that all direct knowledge is of the mind or its states. Unfortunately, any such interpretation of German Idealism is ruled out. Each of the major classical German philosophers explicitly rejects both metaphysical and epistemological subjectivism. (...) The disclaimer applies with special force to the idealism of J. G. Fichte. (...) Fichte's attempt to give definition to his idealism illuminates not only his own thought, but also that of his contemporaries, including particularly Kant and Hegel. His effort to avoid subjectivism – despite the invocation of what he calls "the absolute self (Ich)" – is an instructive key to their similar undertakings.* » John Lachs résume la thèse de Mandt sur ce point de la sorte : « *The crucial claim Mandt must establish is that Fichte thinks the Absolute Self does not exist.* » (J. Lachs, « Is There an Absolute Self? », p. 171.)

⁵¹ Voir W. M. Martin, *Idealism and Objectivity*, p. 2-3 : « *Much of the secondary literature on Fichte's philosophy (indeed, until quite recently, the overwhelming majority of it) casts Fichte in the role of a sublimely extravagant speculative metaphysician – the great retort to Kant's attempt to curb our metaphysical tendencies. On these readings, the center of gravity of Fichte's thought lies in a set of speculative claims about a quasi-theological "Absolute I" and its "posited" creation. Such readings do indeed (as we shall see) offer an interpretation of Fichte's idealism. In short, Fichtean idealism is interpreted as the view that all reality is dependent on – or, in some versions, simply is – this Absolute I. It is perhaps not surprising that as long as this account of Fichte's project remained entrenched, his thought was considered (when it was considered at all) to be little more than an antiquarian curiosity. What is surprising from this perspective is Fichte's repeated insistence that he is carrying out an essentially Kantian program.* »

Dans cette optique, il est permis d'affirmer que le seul tort d'Alexis Philonenko, à qui revient le grand mérite d'avoir ébranlé l'interprétation traditionnelle selon laquelle Fichte nie la réalité du monde empirique, fut précisément d'être demeuré, dans une certaine mesure, prisonnier de l'interprétation qu'il décriait. En effet, l'interprétation traditionnelle de Fichte, selon laquelle la doctrine de la science serait l'expression d'un idéalisme égoïste affirmant la réalité absolue de la moitié, s'accompagne le plus souvent comme on l'a vu (voir point I de la présente introduction) d'un jugement concernant le caractère indéfendable et contradictoire d'un tel système de pensée. Or Philonenko, bien loin de nier le caractère chimérique du moi caractérisé par Fichte au §1 de la *Grundlage*, cherche simplement à montrer que ce moi est précisément ce dont Fichte reconnaît et démontre l'impossibilité. Isabelle Thomas-Fogiel pose à ce propos le même diagnostic. Elle écrit :

Plus étonnant encore, et sans doute est-ce là ce qui rend ce débat sur le Moi fichtéen si étrangement difficile, ceux-là mêmes qui, commentateurs de Fichte soucieux de lui redonner la place qui lui revient dans l'histoire de la philosophie, entendent critiquer ce point de vue, en partageant, de facto, le présupposé fondamental : le premier principe « Moi = Moi » est évidemment faux, stigmatisation de l'impossible sujet inconditionné et absolu que Fichte entend réduire à néant par une subtile dialectique. Aussi étonnant que cela puisse initialement sembler, il apparaît que, sur ce point, la lecture de A. Philonenko ne diffère pas, au niveau du contenu, de celle des philosophes qui critiquent Fichte. La différence entre ces interprétations est simplement de statut. Pour les uns (les heideggeriens, les kantien orthodoxes de l'époque de Fichte, les Anglo-Saxons), c'est aveuglément que Fichte fait ainsi du sujet fini un sujet absolu; pour les autres (A. Philonenko et ses disciples), c'est de manière consciente que Fichte pose le premier principe comme Moi absolu, pour mieux en démontrer, par la déconstruction dialectique, l'indéniable inanité. Mais le contenu est clair pour tout le monde : le premier principe comme Moi absolu, c'est l'oubli de la finitude, soit pour un esprit contemporain le comble de l'ubris philosophique.⁵²

Parce qu'il demeure prisonnier du jugement concernant l'incompatibilité de l'idéalisme théorique et du réalisme pratique, Philonenko ne voit pas d'autre issue, afin d'expliquer le réalisme pratique de Fichte, que de nier son idéalisme théorique ou

⁵² I. Thomas-Fogiel, « Présentation », in Fichte, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science* (1797-1798), p. 35-36.

spéculatif. J'entends pour ma part contester dans la présente thèse la légitimité de cette opposition.

Sur ce point, d'ailleurs, c'est-à-dire : concernant l'idée selon laquelle Fichte, et cela dès 1794, défendrait un idéalisme théorique ou spéculatif affirmant la réalité effective du moi absolu, la présente thèse peut se réclamer de toute une nouvelle génération de commentateurs. Parmi ces commentateurs de troisième génération compte évidemment Isabelle Thomas-Fogiel qui, en note à l'extrait qui vient d'être cité, ajoute :

Dans cette optique interprétative [celle de Philonenko et de ses continuateurs], Fichte apparaît comme un précurseur de cette évidence que nul aujourd'hui ne saurait sérieusement remettre en cause : le Moi ne peut plus être premier, mais il a sa condition en l'autre. Tel est le sens du thème, récurrent dans les interprétations initiées par A. Philonenko, de l'intersubjectivité. On interprète Fichte soit comme un précurseur de Lévinas (si on incline à la réflexion religieuse), soit comme un précurseur de Habermas (si on investit la réflexion juridico-politique). Or Fichte a toujours dit (...) que le premier principe se pose « absolument et sans médiation » ; il est « inconditionné » (c'est-à-dire qu'il n'a pas sa condition dans un autre – monde, autrui ou Dieu) et également « absolu » (c'est-à-dire qu'il n'est pas relatif à une autre instance). C'est cette absoluité et cette inconditionnalité qu'il convient de comprendre.⁵³

Autre commentateur participant dans une certaine mesure de cette nouvelle génération dont la présente thèse entend se réclamer : Jean-Christophe Goddard qui, dans son ouvrage concernant *La philosophie fichtéenne de la vie*, déclare que la position de Philonenko concernant le statut du moi absolu de Fichte doit être en grande partie mise au compte d'un « fantasme phobique »⁵⁴ à l'égard de la notion de sujet moderne – fantasme phobique s'étant essentiellement développé au XX^e siècle et dont Fichte était bien à l'abri. Goddard prend ainsi position contre l'interprétation formalisante du moi de Fichte, selon laquelle ce moi ne correspondrait à rien dans la réalité, mais simplement dans l'idéal, de telle sorte qu'il ne serait rien d'autre que la forme ou le concept de ce que le moi est condamné à devoir être sans jamais pouvoir le devenir effectivement. Il écrit :

⁵³ I. Thomas-Fogiel, « Présentation », in Fichte, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science (1797-1798)*, p. 36, n. 1.

⁵⁴ J.-C. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie*, p. 53. Il est intéressant de noter qu'un commentateur comme Tom Rockmore, qui n'est pas lui-même spécialement favorable à la lecture idéaliste de Fichte, admet néanmoins l'existence d'une « hostilité contemporaine » à l'égard de l'idéalisme en général. Voir T. Rockmore, « Fichtean Epistemology and Contemporary Philosophy », p. 165.

Nous savons maintenant, depuis que nous disposons des notes prises par Lavater lors du tout premier exposé de la Doctrine de la science fait par Fichte en février 1794 à Zürich, que le premier principe ne repose pas sur un usage transcendant de la logique, et que Fichte avançait bien, sur un mode cartésien, le Ich bin comme le principe même de la Doctrine de la science apte à garantir au savoir humain son unité, en le distinguant nettement du principe logique d'identité comme principe d'une science abstraite. Il convient donc de donner son sens positif au « Je suis » fichtéen (...) en nous libérant de cette phobie qui affecte l'exacte compréhension des enjeux de la fondation moderne du savoir sur l'expérience du cogito.⁵⁵

Jean-Christophe Goddard fonde ici son argument sur l'analyse d'un manuscrit découvert récemment : les notes prises par Lavater lors de l'exposé de la doctrine de la science que Fichte avait fait chez ce dernier en présence de quelques intimes en février 1794, c'est-à-dire à peine quelques mois avant qu'il n'enseigne sa doctrine de la science pour la première fois à l'université de Iéna⁵⁶. Si ce document paraît décisif à Goddard, sur ce point, c'est sans doute que Lavater y note clairement :

Dieß führt uns zur Erkenntniß des Verhältnisses der Logik zur allgemeinen Wissenschaftslehre.

Die Philosophie giebt die Form mit dem innern Gehalt. Die Logik läßt den Gehalt liegen, und stellt die läre Form auf, als gültig für alle möglichen unter jenem höchsten Gehalte enthaltenen besondern Gehalte.

Ich bin Ich, sagt die Wissenschaftslehre.

A=A, sagt die Logik.

Logik erhält die Erlaubniß A=A

zu unterscheiden dem Ich=Ich, weil jenes mögliche A etwas im Ich ist.

Ist dieß bewiesen :

Ich bin Ich,

dann ists wahr :

A=A.

Logik ist Abstrakte Wissenschaft, indem sie von allem Gehalte abstrahiert, und von dem besonderern bestimmten Gehalte der Wissenschaftslehre.

Logik verhält sich zu der Wissenschaftslehre, wie jedes Abstraktum zu seinem Concretum.⁵⁷

Parmi les Anglo-saxons, un commentateur combattant la lecture anti-idéaliste de Fichte est John Lachs. Ce dernier, dans son excellent article *Is There an Absolute Self?*,

⁵⁵ J.-C. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie*, p. 54.

⁵⁶ À ce propos, voir les témoignages de certains contemporains de Fichte ayant assisté à ces conférences, in E. Fuchs (éd.), *Fichte im Gespräch*, I, p. 84-86.

⁵⁷ Fichte, *Züricher Vorlesungen* (1794), GA, IV, 3, p. 27.

discute et réfute à mon sens de manière pleinement convaincante l'argument de Mandt – reprenant en gros celui de Philonenko – selon lequel le moi de Fichte ne serait rien d'autre que l'être idéal et inaccessible déterminant moralement l'activité de l'homme réel. Cette interprétation est absurde, ironise Lachs, puisqu'elle revient à faire de l'activité humaine le produit d'un « non-existant [le moi humain *doit* être mais n'est rien] tendant vers l'impossible »⁵⁸. Curtis Bowman, lui aussi, reconnaît le caractère absolu du moi de Fichte, et argumente en faveur de l'interprétation idéaliste en mettant en lumière le rapport de la pensée de Fichte avec celle de Jacobi⁵⁹, dont Fichte affirme qu'elle est beaucoup plus compatible avec l'idéalisme qu'on ne le croit d'ordinaire⁶⁰. Dans la même lignée, citons aussi Frederick Copleston⁶¹ ou Robert B. Pippin⁶², que j'aurai également l'occasion de faire intervenir un peu plus loin.

⁵⁸ J. Lachs, « Is There an Absolute Self? », p. 171.

⁵⁹ C. Bowman, « Jacobi's Philosophy of Faith and Fichte's *Wissenschaftslehre* of 1794-95 », p. 210-226 (en particulier p. 217).

⁶⁰ Voir Lettre 307 à F. H. Jacobi (30 août 1795), GA, III, 2, p. 391 : „*Ich habe diesen Sommer in der Muße eines reizenden Landsitzes Ihre Schriften wieder gelesen und abermals gelesen und nochmals gelesen und bin allenthalben, besonders in Allwill [roman épistolaire de Jacobi], erstaunt über die auffallende Gleichförmigkeit unsrer philosophischen Überzeugungen. Das publikum wird an diese Gleichförmigkeit kaum glauben; vielleicht Sie selbst nicht (...). Sie sind ja bekanntermaßen Realist, und ich bin ja wohl transzendentaler Idealist, härter, als Kant es war; denn bei ihm ist doch noch ein Mannigfaltiges der Erfahrung; zwar mag Gott wissen, wie und woher, gegeben, ich aber behaupte nit dürren Worten, daß selbst dieses von uns durch ein schöpferisches Vermögen produziert werde.*“

⁶¹ Voir F. Copleston, *A History of Philosophy*, VII, p. 8 : “Fichte insisted that the productive subject was not the finite ego as such but the absolute ego, a transcendental and supra-individual principle.”; *ibid.*, p. 15 : “In his transformation of the Kantian philosophy into pure idealism Fichte took as his ultimate creative principle the transcendental ego, considered as his unlimited activity.”; *ibid.*, p. 20 : “Fichte postulated a basic intellectual intuition of the pure or absolute ego (...). For him it was an intuitive grasp of an activity which manifests itself to the reflective consciousness.” Copleston, il est vrai, ne peut être vraiment considéré comme un des nouveaux défenseurs de la lecture idéaliste, puisqu'il écrit en 1963, c'est-à-dire avant même que la lecture phénoménaliste de Fichte n'ait été popularisée par Philonenko. Comme il anticipe la plupart des objections opposées par celle-ci à la lecture idéaliste, cependant, je le range tout de même parmi ces nouveaux partisans de la lecture idéaliste. J'ajoute d'ailleurs que Copleston est l'un des commentateurs dont je souhaite ici me réclamer tout particulièrement, puisqu'il est un des seuls commentateurs à soutenir clairement que l'idéalisme fichtéen n'est pas opposé au réalisme pratique, ce qui est précisément la lecture défendue dans la présente thèse. Voir *ibid.*, p. 5 : “*Metaphysical idealism does not involve the thesis that empirical reality consists of subjective ideas; but it involves the vision of the world and human history as the objective expression of creative reason.*”

⁶² Robert B. Pippin, dans son article intitulé *Fichte's contribution*, attire à ce propos l'attention du lecteur sur un point d'ordre plus philologique que philosophique, mais néanmoins remarquable. Alors que Fichte, selon Philonenko, reprocherait aux philosophes d'accorder pour ainsi dire trop d'importance au moi, Fichte, par toute une série de considérations et d'allusions, note Pippin, donne à comprendre à son lecteur qu'il soutient bien plutôt la position contraire : le moi, bien à tort, est selon lui trop souvent occulté en philosophie. Pippin, de manière fort ingénieuse, argumente par exemple en ce sens à propos de l'épigramme de la *Première introduction* de 1797. Il écrit : “*Fichte's reference to Kant can be quite subtle, as when, without mentioning*

Quant aux commentateurs allemands – qui cédèrent beaucoup moins que les Français et les Anglo-saxons aux tentations de la lecture anti-idéaliste – ils n'échappent pas non plus à cette nouvelle tendance qui se dessine, et dont ils furent peut-être les instigateurs. Dès le début des années 1980, Dieter Henrich⁶³, par exemple, empruntait déjà cette voie. Parmi les commentateurs les plus actuels, Jürgen Mittelstraß⁶⁴, Klaus Vieweg⁶⁵ ou Werner Stelzner⁶⁶ soutiennent eux aussi que Fichte admet la réalité effective du moi absolu. Certains de ces commentateurs, d'ailleurs, comme Werner Stelzner, vont encore plus loin : non content de soutenir que Fichte était idéaliste et posait effectivement la réalité absolue du moi, ils plaident en faveur de cet idéalisme lui-même, qu'ils considèrent comme une thèse légitime et défendable.

Kant, he begins his first Introduction by borrowing Kant's borrowing of a passage from Bacon's Instauratio Magna as the epigram for the Critique of Pure Reason. The borrowing from Kant is ironic because Fichte alters what Kant uses from Bacon, leaving out a phrase Kant had included, "De nobis ipsis silemus" ("We are silent about ourselves"). Not only does Fichte decline to repeat what had already been a slightly ironic Baconian humility, he is also silently pointing to his great difference with Kant about an issue at the center of their relationship. As we shall see, for Fichte Kant was indeed too silent about the subject, about ourselves, and that is the deficiency Fichte aims to correct." (R. B. Pippin, « Fichte's Contribution », p. 74.) Ainsi, non seulement ce que Fichte écrit, comme le fait ressortir Pippin avec humour, constitue une invitation à admettre le caractère fondamental de la moïté, mais également ce qu'il choisit de ne pas écrire!

⁶³ Voir D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, p. 71 : „Die Formel, nach der das Ich absolut sich selbst setzt, muß also nicht als Ausdruck einer überzogenen Präntention erscheinen. Man muß in ihm den sehr verständlichen Versuch sehen, eine Tatsache zu explizieren, deren Bestand von niemandem in Frage gestellt wird : die Realität des Selbstbewußtseins.“ Dieter Henrich prend clairement ses distances à l'égard de l'interprétation de Philonenko et de son école lorsqu'il déclare qu'il faut préférer la « philosophie du sujet (Subjektphilosophie) » inspirée de Fichte à la philosophie contemporaine, qui se donne comme point de départ le rapport intersubjectif et langagier : „Und weiter soll sich zeigen, daß (...) Subjektivität sehr wohl als Prinzip in der Philosophie dienen kann. Dem stehen nun von vielen einflußreichen Stimmen artikulierte Meinungen und Argumente entgegen. Sie stützen die These, die Subjektphilosophie sei ein Projekt des Denkens, das der Vergangenheit angehöre. Die Philosophie unserer Zeit sei auf einen Einsatz festgelegt, demzufolge sie sich an Intersubjektivität und insbesondere an der Sprache orientieren muß – also an gründenden und erschließenden Bereichen, zu denen sich die Subjektphilosophie niemals in ein angemessenes Verhältnis setzen könne. Aber auch diese Vormeinung soll durch das Folgende entkräftet werden.“ (D. Henrich, *Bewußtes Leben*, p. 52)

⁶⁴ J. Mittelstraß, « Fichte und das absolute Wissen », p. 141-161.

⁶⁵ K. Vieweg, « Fichtes Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von 1794 », p. 170-175.

⁶⁶ Voir W. Stelzner, « Selbstzuschreibung und Identität », p. 117-140.

IV. Nécessité d'une troisième voie réconciliatrice

La tâche qui s'impose à l'interprète de Fichte est ainsi clairement déterminée. D'une part, Philonenko montre de manière irréfutable que le moi ou la conscience de soi, selon Fichte, doit nécessairement se penser comme étant en rapport avec une altérité. D'autre part, le moi ou la conscience de soi qui se pose de la sorte en rapport avec l'altérité se pose également et tout aussi nécessairement, toujours selon Fichte, comme réalité absolue. Par conséquent, il doit y avoir une troisième voie permettant de réconcilier les deux écoles qui se sont affrontées jusqu'à maintenant, de manière à maintenir à la fois les deux grandes définitions du projet fichtéen ayant été proposées à ce jour, à savoir : comme projet visant à démontrer la réalité absolue du moi d'une part, et comme projet visant à faire ressortir la nécessité du rapport de la conscience à l'altérité – de manière à fonder la nécessité de l'action morale et politique – d'autre part. Ou pour l'exprimer de façon plus concise, cette troisième voie doit réconcilier la compréhension traditionnelle de la doctrine fichtéenne comme *idéisme théorique* ou *spéculatif* d'une part, et la compréhension de la doctrine fichtéenne s'étant imposée plus récemment comme *réalisme pratique* de l'autre. Il faut démontrer que, du point de vue de Fichte, déterminer les conditions de possibilité de la conscience de soi et démontrer la réalité absolue du moi ne sont pas deux choses contradictoires. En d'autres termes, une interprétation satisfaisante de Fichte doit produire le point de vue à partir duquel Fichte peut à la fois affirmer, à tout le moins en un certain sens, la réalité absolue du moi et admettre, à tout le moins en un certain sens également, la réalité du non-moi. Découvrir cette voie réconciliatrice, mettre au jour une nouvelle manière d'envisager le projet fichtéen permettant de concilier les deux interprétations dominantes, voilà donc l'objectif de la présente thèse.

Philonenko identifie correctement le problème qui se pose à l'interprète de Fichte : la question est effectivement de savoir s'il est possible de concilier la lecture idéaliste et la lecture pour ainsi dire humaniste de Fichte (axée sur la dimension pratique de l'œuvre, qui nous invite à l'action). Comme Martial Gueroult, cependant, Philonenko part du principe que ce sont là deux irréconciliables. Il cherche à placer le lecteur devant l'obligation de

choisir entre l'idéalisme et l'humanisme. Et bien entendu, tout lecteur ayant tant soit peu de sensibilité morale, placé devant ce choix, se sentira contraint d'opter en faveur de l'humanisme au détriment de l'idéalisme. Pour ma part, toutefois, je souhaite soutenir ici la thèse inverse : idéalisme et humanisme sont conciliables et vont de pair, selon Fichte. Et j'irai même plus loin, en soutenant que, dans la perspective fichtéenne, ce que l'on pourrait appeler le "préjugé moral" nous invite à trancher bien plutôt en faveur de l'idéalisme que du réalisme. À l'instar de certains penseurs du XX^e siècle comme Günther Anders⁶⁷, Philonenko semble poser dans le rationalisme idéaliste tel qu'il trouve son aboutissement chez Hegel la source de tout le mal moderne, et en particulier la source d'une certaine dégénérescence morale et du désengagement politique. Or, comme je tâcherai de le démontrer, c'est très précisément l'inverse qui est vrai selon Fichte : l'idéalisme est selon lui la condition *sine qua non* d'une régénérescence des mœurs. Car seul l'idéalisme, en posant les limites humaines comme n'ayant aucune réalité en soi, fait de l'homme un être libre et l'empêche ainsi d'échapper à l'impératif moral en se réfugiant dans la faiblesse à laquelle le condamnerait une finitude radicale. Comme le dit Fichte, l'impératif moral exige précisément de moi que je me pense comme agissant d'une manière absolument libre. Or en tant que je me pense comme absolument libre, je pense le non-moi comme n'ayant aucune réalité en soi et je me pense comme absolu. C'est pourquoi je dois partir du moi absolu dans la spéculation, et c'est aussi la raison pour laquelle l'idéalisme est la seule façon de penser morale en philosophie :

So zeigt sich der transscendentale Idealismus zugleich als die einzige pflichtmässige Denkart in der Philosophie, als diejenige Denkart, wo die Speculation und das Sittengesetz sich innigst vereinigen. Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich

⁶⁷ Sur ce point, on pourra consulter le chapitre intitulé *Geschichtliche Wurzeln der Apocalypse-Blindheit* du maître-ouvrage de Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*. Anders y explique que l'immoralité et le désengagement proprement moderne a son origine dans l'idée de progrès culminant dans la thèse de l'idéalisme allemand concernant l'identité du réel et du rationnel. Il critique dans cet esprit la conception idéaliste de la négativité, en vertu de laquelle celle-ci se trouve relativisée et, en dernière analyse donc, niée. Il écrit par exemple à ce propos : „Daß das Negative dem 19. Jahrhundert gefehlt haben sollte, klingt natürlich angesichts der immensen Rolle, die die Dialektik gespielt hat, befremdlich. Aber vergleicht man das in der „Dialektik“ gemeinte Negative etwa mit dem Höllenbegriff gemeinten, dann ist ja deutlich, daß es „positiviert“, nämlich in ein Ferment verwandelt, ist. Da seine Kraft in der Provozierung neuer Belebung und Bewegung bestand, war es gewissermaßen als „rein negativ“ von vornherein negiert. Die Goethesche Charakterisierung Mephistos : daß er stets das Böse wolle und das Gute schaffe, gilt auch von Hegels Negativität.“ (G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, I, p. 278-279.)

*ausgehen, und dasselbe absolut selbstthätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend.*⁶⁸

Fichte, à plusieurs reprises, établit un lien très clair entre l'idéalisme et ce qu'il appelle le « moralisme », c'est-à-dire que la seule doctrine philosophique susceptible d'admettre la possibilité de l'agir moral est selon lui l'idéalisme :

*Die Sphäre unserer Erkenntniss wird bestimmt durch unser Herz; nur durch unser Streben umfassen wir, was je für uns daseyn wird. Jene bleiben mit ihrem Verstande bei dem sinnlichen Seyn stehen, weil ihr Herz durch dasselbe befriedigt wird; sie kennen nichts über dasselbe hinaus Liegendes, weil ihr Trieb nicht darüber hinausgeht. Sie sind Eudämonisten in der Sittenlehre, müssen sonach wohl Dogmatiker werden in der Speculation. Eudämonismus und Dogmatismus sind, wenn man nur consequent ist, nothwendig bei einander, ebenso wie Moralismus und Idealismus.*⁶⁹

Il ne fait d'ailleurs, sur ce point, que reprendre l'explication de Kant présentée dans la troisième section de l'*Antinomie de la raison pure*⁷⁰. Kant y expose les intérêts en jeu dans le conflit de l'idéalisme et de l'empirisme afin d'examiner de quel côté le philosophe devrait se tourner au cas où il se trouverait forcé de choisir entre ces deux systèmes⁷¹. Au cours de son examen, il détermine l'intérêt dont est animé l'idéaliste (qui pose la réalité des objets métaphysiques et, entre autres, la réalité du sujet) comme *pratique*, et détermine l'intérêt dont est animé l'empiriste (qui rejette la réalité des objets métaphysiques, dont la réalité du sujet) comme *spéculatif* ou *théorique*. Puis, au terme de son examen, Kant conclut sur ces mots :

Könnte sich aber ein Mensch von allem Interesse lossagen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, bloß nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen : so würde ein solcher, gesetzt daß er keinen Ausweg wüßte, anders aus dem Gedränge zu kommen, als daß er sich zu einer oder andern der streitigen Lehren bekennte, in einem unaufhörlich schwankenden Zustande sein. Heute würde es ihm überzeugend vorkommen, der menschliche Wille sei frei; morgen, wenn er die unauflösliche Naturkette in Betrachtung zöge, würde er dafür halten, die Freiheit sei nichts als Selbsttäuschung, und alles sei bloß Natur. Wenn es nun aber zum Tun und Handeln käme, so würde dieses Spiel der bloß spekulativen

⁶⁸ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 467/GA, I, 4, p. 219-220.

⁶⁹ Fichte, *Appellation* (1799), SW, V, p. 217/GA, I, 5, p. 435.

⁷⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Ak, III, p. 322-330.

⁷¹ Voir Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Ak, III, p. 323.

*Vernunft, wie Schattenbilder eines Traums, verschwinden, und er würde seine Prinzipien bloß nach dem praktischen Interesse wählen.*⁷²

Si l'homme peut, sur le plan théorique, soutenir aussi bien la position idéaliste que la position empiriste et admettre aussi bien la réalité du sujet que la nier, il tranche nécessairement cependant selon Kant, au moment d'agir, en faveur de la doctrine idéaliste affirmant la liberté qui fonde la possibilité de l'agir moral.

Bref, le but de la présente thèse serait de produire une interprétation idéaliste de la doctrine de la science qui, en résolvant les apories auxquelles se heurte une telle interprétation, puisse rivaliser avec l'interprétation phénoménaliste de Fichte que plusieurs considèrent aujourd'hui comme « définitive »⁷³ (bien que, parmi ceux-ci, certains ne la considèrent valable que pour le Fichte d'avant 1798 ou, selon les interprétations, d'avant 1800). Aussi se présente-t-elle en grande partie comme un dialogue avec Philonenko et ses continuateurs, qui, me semble-t-il, ont su identifier ces apories d'une manière particulièrement efficace. À cet égard, la présente thèse, après avoir démontré que la doctrine de la science, dès 1794, n'est rien d'autre qu'un *idéalisme égoïste* ou *moïque*, c'est-à-dire une doctrine enseignant la réalité absolue de l'activité réflexive de l'intelligence (ou moi), devrait expliquer en quel sens un tel idéalisme est conciliable, dans l'esprit de Fichte, avec le réalisme qui sous-tend la totalité de sa philosophie pratique. Le premier moment de cet objectif est traité dans la première partie de la thèse; le second dans la deuxième. En ce qui concerne cette seconde partie, elle comprend elle-même deux sous-parties : la première (chapitre 8) explique dans quelle mesure ou en quel sens l'idéalisme égoïste est conciliable avec le réalisme et l'attitude pratique se rapportant à la nature; la deuxième (chapitre 9) dans quelle mesure ou en quel sens il est conciliable avec le réalisme et l'attitude pratique se rapportant à la communauté humaine. Quant à la conclusion, en plus de remplir sa fonction habituelle de récapitulatif et d'exposition synthétique des résultats de la recherche, elle constitue pour ainsi dire un supplément visant à renforcer les conclusions des deux premières parties de la thèse. En effet, elle fait ressortir, brièvement et à titre indicatif, en vue de possibles travaux ultérieurs, la manière dont la lecture

⁷² Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Ak, III, p. 329-330.

⁷³ A. Renaut, *Le système du droit*, p. 14.

idéaliste, sur un certain nombre d'aspects et de questions importantes, rend l'œuvre de Fichte éminemment compréhensible alors que la lecture phénoménaliste la fait apparaître obscure et contradictoire : la question du rapport qui existe selon Fichte entre la réalité et l'idéalité; celle du rapport qui existe entre la philosophie spéculative et la philosophie pratique de Fichte; et enfin la question de l'unité de l'œuvre, qui constitue l'une des questions les plus controversées dans le milieu des études fichtéennes.

Première partie :

Détermination de l'intention de la doctrine de la science

Chapitre 1 :

La doctrine de la science comme philosophie accomplie

Parmi nos contemporains, plusieurs commentateurs reconnaissent le caractère spécialement hermétique du corpus fichtéen dans son ensemble. « Les textes de Fichte », comme le note Wayne M. Martin dans son livre intitulé *Idealism and Objectivity*, « sont notoirement problématiques »⁷⁴. Isabelle Thomas-Fogiel, dans la présentation de l'une de ses nombreuses traductions de Fichte publiées récemment, fait un constat semblable. Elle écrit :

*Fichte est le philosophe d'une seule œuvre : la Doctrine de la science, qu'inlassablement il expose, clarifie, approfondit. Ce souci d'intelligibilité demeura sans écho puisque, aujourd'hui encore, ses textes passent pour abscons, inaccessibles, hermétiques.*⁷⁵

Robert B. Pippin parle lui aussi du « style hermétique »⁷⁶ de Fichte, Frederick Neuhouser de l'« obscurité souvent déroutante »⁷⁷ de sa pensée, et John Lachs du « formidable défi »⁷⁸ qu'elle présente pour l'interprète. Pierre-Philippe Druet, quant à lui, n'hésite pas à décerner à Fichte « la palme de l'étrangeté et de l'obscurité »⁷⁹. Pour A. J. Mandt, Fichte constitue pour les philosophes « un des maîtres à penser les plus difficiles »⁸⁰.

Ce jugement relatif à l'obscurité de Fichte, s'il vaut pour l'œuvre entière, concerne toutefois plus particulièrement l'œuvre proprement métaphysique, comprenant les différentes expositions de la doctrine de la science, « dont le caractère abstrait, pour ne pas dire abstrus », comme l'affirme Claudio Cesa, « est devenu presque proverbial »⁸¹. En effet, quel que soit l'horizon dont ils proviennent, tous ceux qui se sont mesurés à Fichte,

⁷⁴ W. M. Martin, *Idealism and Objectivity*, p. 11.

⁷⁵ I. Thomas-Fogiel, « Présentation », in Fichte, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science (1797-1798)*, p. 7.

⁷⁶ R. B. Pippin, « Fichte's Contribution », p. 74.

⁷⁷ F. Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, p. 6.

⁷⁸ J. Lachs, « Is There an Absolute Self? », p. 169.

⁷⁹ P.-P. Druet, *Fichte*, p. 11.

⁸⁰ A. J. Mandt, « The Nature of Philosophy », p. 222.

⁸¹ C. Cesa, « De la Philosophie élémentaire à la Doctrine de la science », p. 12.

semble-t-il, ont considéré son œuvre spéculative comme la plus difficile qui soit. Je rappellerai simplement, sur ce point, le jugement d'Alexis Philonenko, qui va jusqu'à affirmer que « le *Parménide* de Platon et l'*Éthique* de Spinoza apparaissent comme des jeux d'enfant à côté de ces textes extraordinaires »⁸².

Mais ce n'est pas tout. À propos de sa doctrine de la science, Fichte répétait volontiers qu'elle était susceptible d'une infinité d'expressions diverses⁸³. Il n'épargna d'ailleurs lui-même aucun effort pour l'exposer le plus diversement possible⁸⁴, si bien que, à l'heure actuelle, pas moins d'une vingtaine d'expositions différentes de la doctrine fichtéenne de la science sont répertoriées⁸⁵. Le texte dont la compréhension est

⁸² A. Philonenko, *L'œuvre de Fichte*, p. 116. Sur l'extrême difficulté de la doctrine de la science, citons encore G. Zöllner, *Fichte's Transcendental Philosophy*, p. 2 : « *Fichte's championship of freedom and self-determination is not limited to his public personality and his work in practical philosophy. It also animates and sustains his highly abstract and exceedingly demanding philosophical speculations on the origin, the limits and the objects of human knowledge, which he undertook over a twenty-year period under the working title Wissenschaftslehre (...)* »; M. Vetö, *Fichte. De l'action à l'image*, p. 12 : « le cœur conceptuel de l'œuvre, de tous les écrits doctrinaux est d'une difficulté redoutable. »; A. Philonenko, *L'œuvre de Fichte*, p. 212 : « (...) la philosophie transcendantale théorique est d'une redoutable complexité (...) »; J.-C. Goddard, « Le moi et la liberté », p. 1 : « La philosophie de Fichte part du moi, et même du moi absolu. La formule est connue. Elle sert, le plus souvent, à classer Fichte parmi les penseurs les plus résolument idéalistes. Elle permet aussi, parfois, de s'éviter la peine – qui est grande – d'étudier la Doctrine de la science. »; R. Lauth, *Hegel critique de la Doctrine de la science de Fichte*, p. 9 : « Le haut vol sans exemple de la philosophie transcendantale fait à coup sûr de Kant et de Fichte les philosophes les plus difficiles à comprendre de la période classique. »; D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, p. 66 : « *Die Texte, in denen er [Fichte] seine Entdeckung verdeutlichen will (sie gehören zu den schwierigsten der ganzen philosophischen Tradition) (...)* ».

⁸³ Voir Fichte, Lettre 294 à K. L. Reinhold (2 juillet 1795), GA, III, 2, p. 343 : « *Man hat angemerkt, und ich glaube mit Recht, daß es fast unmöglich sey, die eigenthümlichen Gedanken Ihrer Philosophie anders auszudrücken, als Sie [c'est-à-dire Reinhold] dieselben ausgedrückt haben; das ist bei den meinigen, und ich glaube auch bei den Kantischen, nicht der Fall. Sie lassen sich auf unendlich verschiedne Weise ausdrücken; und es ist, von mir wenigstens, nicht zu erwarten, daß die zuerst gewählte Darstellungsart die vollkommenste sey.* ».

⁸⁴ Fichte, dès les débuts de sa carrière à Iéna, manifeste clairement son intention de ne pas s'en tenir à une seule exposition de sa doctrine. À ce sujet, voir par exemple Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 87/GA, I, 2, p. 252 : « *Die Darstellung [il s'agit de l'exposition de 1794-1795] erkläre ich selbst nur höchst unvollkommen und mangelhaft, theils weil sie für meine Zuhörer, wo ich durch den mündlichen Vortrag nachhelfen konnte, in einzelnen Bogen, so wie ich für meine Vorlesungen eines bedurfte, erscheinen musste; theils weil ich eine feste Terminologie – das bequemste Mittel für Buchstähler, jedes System seines Geistes zu berauben, und es in ein trockenes Geripp zu verwandeln – so viel möglich zu vermeiden suchte. Ich werde dieser Maxime auch bei künftigen Bearbeitungen des Systems, bis zur endlichen vollendeten Darstellung desselben, treu bleiben.* »; Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 36/GA, I, 2, p. 163 : « *Er [c'est-à-dire l'auteur du texte = Fichte] wird nemlich in der systematischen Ausführung des Systems vor jetzt nicht weiter fortschreiten, sondern erst das bis jetzt Erfundene vielseitiger darstellen, und vollkommen klar und jedem Unbefangenen evident zu machen suchen.* ».

⁸⁵ Miklos Vetö affirme qu'on en compterait, rien qu'à partir de 1800, pas moins de dix-huit : « On ne connaît pas moins de dix-huit versions de la Doctrine de la science, rédigées depuis la Querelle [la Querelle de l'athéisme déclenchée en 1798] (...) » (M. Vetö, *De Kant à Schelling – Tome I*, p. 333). Tom Rockmore,

principalement visée à travers la présente thèse, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, qui constitue la première version complète de cette doctrine⁸⁶ et la seule à avoir été publiée du vivant de Fichte, fut de surcroît jugée la plus obscure de toutes. Alexis Philonenko qualifie le degré de difficulté de la *Grundlage* en particulier de « presque extraordinaire »⁸⁷. Luc Ferry affirme pour sa part que la compréhension, relativement à la *Grundlage*, se heurte à des difficultés « quasiment insurmontables »⁸⁸.

Le public savant contemporain de Fichte était-il mieux préparé à la lecture de cette œuvre? Il semble que non. Parmi les contemporains de Fichte, l'incompréhension, souvent publiquement avouée, la plupart du temps sous forme de reproches relatifs à l'obscurité du texte, était généralisée⁸⁹. C'est d'ailleurs ce qui apparaît à la lecture de l'œuvre de Fichte

pour sa part, en répertorie plutôt seize à partir de la *Grundlage* : “Fichte’s *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) is the first of many versions, some sixteen in all (...)” (T. Rockmore, « Introduction », in D. Breazeale et T. Rockmore (éd.), *New Essays in Fichte’s Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, p. 7). Ce calcul, me semble-t-il, correspond davantage à la réalité. En comptant les deux versions d’essai de la doctrine de la science, antérieures à la *Grundlage*, c’est-à-dire les *Méditations personnelles* (Fichte, *Eigene Meditationen* (1793-1794), GA, II, 3, p. 21-177) et les leçons de Zürich (Fichte, *Zürcher Vorlesungen* (1794), GA, IV, 3, p. 19-41), nous disposerions donc en tout d’environ dix-huit versions du système fichtéen. Isabelle Thomas Fogiel propose un calcul semblable (voir I. Thomas-Fogiel, *Fichte*, p. 8, n. 2).

⁸⁶ Certains commentateurs, comme Hans Jacob, refusent à la *Grundlage* le statut d’exposition de la doctrine de la science (voir H. Jacob, « Vorbericht », in Fichte, *Nachgelassene Schriften*, II, p. XXXII-XXXV). Celui-ci, par exemple, la range plutôt parmi les ouvrages dits *critiques* qui, comme l’écrit de 1794 *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, se limitent à établir les conditions de possibilité de la métaphysique sans l’accomplir. Cette thèse contredit toutefois le jugement de Fichte lui-même, qui parle à plusieurs reprises de la *Grundlage* comme d’une telle exposition (voir par exemple Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 85/GA, I, 2, p. 461 : „Während der Ausarbeitung einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre hat es sich dem Urheber dieser Wissenschaft abermals deutlich ergeben, dass die gegenwärtige erste Darstellung [il s’agit ici précisément de la *Grundlage*] vorläufig noch durch keine neue völlig überflüssig und entbehrlich gemacht werden könne“; et Fichte, *Bericht* (1806), SW, VIII, p. 368/GA, II, 10, p. 28-29 : „So jemand will, so mag er eine solche Arbeit auch für die Erfüllung des vor langem gegebenen Versprechens einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre nehmen; welcher Erfüllung ich mich übrigens, weil mir immer deutlicher geworden, dass die alte Darstellung der Wissenschaftslehre [il s’agit évidemment de la *Grundlage*] gut und vorerst ausreichend sey, schon längst entbunden hatte, und jetzt sie weiter hinausschiebe.“ À ce sujet, voir I. Radrizzani, *Vers la fondation de l’intersubjectivité chez Fichte*, p. 21-25, où ce dernier s’applique à réfuter sur ce point la thèse de Jacob.

⁸⁷ Voir A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 176.

⁸⁸ L. Ferry, *Philosophie politique I*, p. 109, n. 1. Concernant la difficulté de la *Grundlage* en particulier, voir aussi O. Marquard, *Theodizeemotive in Fichtes früher Wissenschaftslehre*, p. 228-229 : „Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [hat] einen hohen spekulativen Schwierigkeitsgrad, der besondere Anstrengungen verlangt, sie verständlich zu machen.“

⁸⁹ Forberg, collègue de Fichte à l’Université de Iéna, écrit à ce propos dans une lettre datée de Janvier 1795 : „Man hat bey der Kantischen Philosophie über Dunkelheit geklagt : bey der Fichtischen wird man über Finsterniß klagen müssen.“ (E. Fuchs (éd.), *Fichte im Gespräch*, I, p. 240). Sur ce point, voir aussi D. Snow, *The Early Critical Reception of the 1794 Wissenschaftslehre*, p. 232 : “Some reviewers [il s’agit de

elle-même, qui à maintes reprises, comme le fait remarquer Helmut Seidel⁹⁰, fait écho à ces aveux et reproches. C'est ainsi qu'il écrit, par exemple, en 1795, dans la préface à la première édition proprement dite de la *Grundlage*, dont le public cultivé avait obtenu copie dès 1794, pour une part par Fichte lui-même⁹¹, mais aussi par l'entremise d'amis, de connaissances et d'étudiants de Fichte auxquels ce dernier l'avait distribuée sous forme de feuillets⁹² :

*Ich habe viele Klagen über die Dunkelheit und Unverständlichkeit des bis jetzt auswärts bekannten Theils dieses Buchs [à savoir la Grundlage], wie auch der Schrift: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, gehört.*⁹³

De même, en 1797, dans l'avant-propos aux deux *Introductions à la doctrine de la science* :

*Jene Schrift [la Grundlage] ist auch auswärts bekannt worden, und es sind mancherlei Vorstellungen über sie unter den Gelehrten. Ein Urtheil, wo Gründe auch nur vorgewendet würden, habe ich nicht gelesen oder gehört, ausser von meinen Zuhörern; wohl aber Spöttereien, Schmähungen und die allgemeine Bezeugung, dass man dieser Lehre von Herzen abgeneigt sey, wie auch, dass man sie nicht verstehe.*⁹⁴

Se pose alors la question suivante : pourquoi le système de Fichte et, plus particulièrement, le système de Fichte tel qu'il se trouve exposé dans la *Grundlage*, est-il à

recenseurs de la *Grundlage* et de l'écrit *Sur le concept de doctrine de la science* contemporains de Fichte] faulted Fichte's style of presentation, like the anonymous reviewer for the *Philosophisches Journal*, who hoped that "Herr Fichte will in the future be luckier with respect to the clarity and distinctness of his presentation (...)" Others criticized both the style ("An exact and reliable report of the content of this work is impossible for us, for although we have taken the greatest pains, we have not been able to clearly see its interconnections, nor discover the incomprehensibly deep meaning of its author") and a specific problem."; et M. Vetö, *Fichte. De l'action à l'image*, p. 12 : « [Les écrits relatifs à la doctrine de la science] sont des textes d'une concision extraordinaire, d'une telle abstraction, que les contemporains exaspérés suggèrent déjà leur traduction – en allemand. »

⁹⁰ H. Seidel, *Johann Gottlieb Fichte zur Einführung*, p. 7 : „Fichte hat nicht selten Klage darüber geführt, daß seine Philosophie wenig verstanden, oft dagegen mißverstanden wurde.“

⁹¹ À ce propos, voir X. Léon, *Fichte et son temps*, I, p. 278, où il est question des premiers feuillets de la *Grundlage* que Fichte avait fait parvenir, entre autres, à Goethe. Voir aussi sur ce point les témoignages de Goethe et Schiller; in E. Fuchs (éd.), *Fichte im Gespräch*, I, p. 100.

⁹² Fichte, à ce propos, se plaint de l'« indiscretion » avec laquelle la *Grundlage* avait été diffusée avant même d'être achevée. Voir Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 86/GA, I, 2, p. 251 : „Ich würde vor diesem Buche, das nicht eigentlich für das Publicum bestimmt war, demselben nichts zu sagen gehabt haben, wenn es nicht, sogar ungeendigt, auf die indiscreteste Weise vor einen Theil desselben wäre gezogen worden.“

⁹³ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 88/GA, I, 2, p. 252.

⁹⁴ Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 420/GA, I, 4, p. 184.

ce point demeuré fermé à ses contemporains, et pourquoi le demeure-t-il pour nous encore aujourd'hui? Dans un fragment jamais publié de son vivant, Fichte identifie la cause de l'incompréhension de ses contemporains : si personne ne me comprend, écrit-il, c'est tout simplement « parce que personne, jusqu'à présent, n'a encore saisi *ce que je cherche à accomplir (was ich will)* »⁹⁵. De nos jours, plusieurs commentateurs, comme c'est le cas de Daniel Breazeale, se disent convaincus « que cette plainte vieille de deux cents ans ne demeure malheureusement que trop actuelle. »⁹⁶ Wayne M. Martin, en des termes qui rappellent clairement ceux de Fichte, pose le même diagnostic : *"We have (...) failed to understand Fichte's system in large part because we have failed to understand what Fichte intended it to accomplish."*⁹⁷ Ce jugement est également réitéré par Claude Piché qui, dans le compte-rendu qu'il a produit de l'ouvrage de Wayne M. Martin, affirme que « l'un des principaux obstacles qui obstruent l'accès à l'œuvre de Fichte tient à l'absence de clarté quant aux intentions véritables de la doctrine de la science. »⁹⁸ John Lachs, dans le même esprit, relève l'absence de consensus, dans le milieu des études fichtéennes, à propos des intentions de Fichte. Il écrit : *"Astonishingly, if recent commentators are to be believed, we cannot even be sure about the nature of his philosophical project."*⁹⁹ Enfin, Isabelle Thomas-Fogiel fait un constat semblable¹⁰⁰.

Dans ces conditions, le premier souci de l'interprète de la doctrine de la science, me semble-t-il, doit être de déterminer avec précision la nature et le but de la doctrine fichtéenne de la science. À cet égard, sans doute, la correspondance est fort précieuse, qui nous fournit déjà nombre d'indications quant à la manière dont Fichte lui-même conçoit sa propre entreprise, alors qu'il travaille à ce qui deviendra quelque temps plus tard la première exposition de la doctrine de la science. Or ces indications nous offrent le portrait d'un penseur convaincu d'être sur le point d'*achever* ou d'*accomplir* la philosophie. Fichte croit avoir trouvé le moyen d'élever la philosophie au statut de *science*. Cette ambition,

⁹⁵ Fichte, *Verhandlungen* (1800), GA, II, 5, p. 438.

⁹⁶ D. Breazeale, « Inference, Intuition and Imagination », p. 19.

⁹⁷ W. M. Martin, *Idealism and Objectivity*, p. 4.

⁹⁸ C. Piché, *Compte-rendu de W. M. Martin, Idealism and Objectivity*, p. 196.

⁹⁹ J. Lachs, « Is There an Absolute Self? », p. 169.

¹⁰⁰ I. Thomas-Fogiel, « Présentation », in Fichte, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science* (1797-1798), p. 13.

d'après les documents dont nous disposons, apparaît explicitement pour la première fois chez Fichte à la suite de la lecture qu'il fit de l'*Énésidème* de Schulze¹⁰¹. Vers novembre 1793, quelque temps après avoir pris connaissance de ce texte, il écrit dans une lettre destinée à son ami Flatt :

*Aenesidemus, den ich unter die merkwürdigen Produkte unsers Jahrzehends zähle, hat mich von dem überzeugt, was ich wohl schon ahndete, daß selbst nach Kant, und Reinholds Arbeiten die Philosophie noch nicht im Zustande einer Wissenschaft ist, hat mein eignes System in seinen Grundfesten erschüttert, und hat mich, da sich's unter freiem Himmel nicht gut wohnt, genöthigt von neuem aufzubauen. Ich habe mich überzeugt, daß nur durch Entwicklung aus einem einzigen Grundsatz Philosophie Wissenschaft werden kann, daß sie aber die eine Evidenz erhalten muß, wie die Geometrie, daß es einen solchen Grundsatz giebt, daß er aber als solcher noch nicht aufgestellt ist : ich glaube ihn gefunden zu haben, und habe ihn, soweit ich meiner Untersuchung bis jezt vorgerückt bin, bewährt gefunden.*¹⁰²

Par la suite, cette idée revient à la manière d'un *leitmotiv* dans la correspondance, à tout le moins jusqu'au moment où Fichte commence à enseigner à Iéna, en mai 1794¹⁰³. Le 6 décembre 1793, par exemple, Fichte écrit à son ami Niethammer :

*Es gibt nur eine ursprüngliche Tatsache des menschlichen Geistes, welche die allgemeine Philosophie und die theoretische und praktische, ihre zwei Zweige, begründet : Kant weiß sie gewiß, aber er hat sie nirgends gesagt; wer sie finden wird, wird Philosophie als Wissenschaft darstellen.*¹⁰⁴

Puis, dans une lettre à Stephani rédigée vers la mi-décembre 1793 : „Wir werden, wie ich glaube, in ein paar Jahren eine Philosophie haben, die es der Geometrie an Evidenz gleich thut.“¹⁰⁵ Puis encore, dans une lettre à Böttiger du 8 janvier 1794, Fichte raconte avoir découvert le principe à partir duquel la philosophie se laisse développer scientifiquement

¹⁰¹ G. E. Schulze, *Aenesidemus* (1792). Concernant ce texte et son auteur, voir M. Frank, « Einleitung », in Schulze, *Aenesidemus*, p. IX-LXXXII.

¹⁰² Fichte, Brouillon de lettre 168a à J. F. Flatt (novembre ou décembre 1793), GA, III, 2, p. 18.

¹⁰³ Sur ce point, voir X. Léon, *Fichte et son temps*, I, p. 269 : « (...) il fallut un contretemps imprévu pour empêcher Schiller d'accompagner Fichte jusqu'à Iéna. Le jeune savant y arriva le 18 mai [1794] au soir (...) ».

¹⁰⁴ Fichte, Lettre 169 à F. I. Niethammer (6 décembre 1793), GA, III, 2, p. 21.

¹⁰⁵ Fichte, Lettre 171 à H. Stephani (mi-décembre 1793), GA, III, 2, p. 28.

vers la « fin de l'automne 1793 »¹⁰⁶. Et encore un peu plus tard, dans une lettre à F.V. Reinhard le 15 janvier de la même année 1794 :

*Aenesidemus hat meine Überzeugung, daß die Philosophie in ihrem gegenwärtigen Zustande gar noch nicht Wissenschaft sei, vollendet; die andere aber, daß sie wirklich Wissenschaft werden könne und in kurzem es werden müsse, nur noch versträrkt. (...) Entweder es muß möglich seyn, eine Philosophie als allgemeingültige Wissenschaft zu begründen, oder nicht. Ist es nicht möglich, so muß sich diese Unmöglichkeit darthun lassen (...) : ist es aber möglich, so muß es sich auch wirklich machen lassen.*¹⁰⁷

Puis dans le brouillon d'une lettre destinée à Voigt, il écrit également le 15 janvier 1794 :

*So wie ich einige Fortschritte im Selbstdenken machte, überzeugte ich mich immer mehr, daß die Philosophie unter Leitung der Kritik und der kritischen Bemühungen, (...) ihrem erhabnen Ziele eine sichere Wissenschaft zu bilden, sich sehr genähert, aber es doch noch nicht erreicht habe.*¹⁰⁸

Enfin, le 4 février 1794, Fichte écrit à Böttiger :

*Ich gestehe Ihnen sehr gern, daß auch vorzüglich der Wunsch, meine Profeßur höchst ausgerüstet, und nachdem ich vor dem ganzen Publikum gezeigt hätte, daß ich derselben nicht nur halb und halb würdig sey, anzutreten – daß dieser Wunsch mich vermochte, den Antritt aufzuschieben bis mein Projekt ausgeführt wäre; ein Projekt, wobei es um nichts geringeres zu thun ist, als um eine wissenschaftliche Philosophie, die sich selbst mit der Mathematik meßen könne – ein Projekt, deßen Gelingen mir schon so gut als sicher ist.*¹⁰⁹

La correspondance d'ailleurs n'est pas la seule à témoigner, avant mai 1794, des prétentions scientifiques de Fichte. La *Recension de l'Énésidème* de Schulze, parue alors que ce dernier travaille activement à la première ébauche de son système, nous présente elle aussi un Fichte essentiellement soucieux d'élever la philosophie au statut de science. Voici la toute première phrase de ce compte-rendu :

Wenn es unläugbar ist, dass die philosophirende Vernunft jeden menschlichen Fortschritt, den sie von jeher gemacht, den Bemerkungen des Skepticismus über die Unsicherheit ihres jedesmaligen Ruhepunktes verdankt, wenn dieses besonders von dem letztern merkwürdigen Fortschreiten derselben durch ihren kritischen Gebrauch

¹⁰⁶ Fichte, Lettre 173 à K. A. Böttiger (8 janvier 1794), GA, III, 2, p. 32 : „Eine Entdeckung gegen Ende des Herbstes [il s'agit selon toute vraisemblance de la découverte du principe premier de la philosophie] machte mich nichts sehnlicher wünschen, als einige Jahre unabhängige Muße.“

¹⁰⁷ Fichte, Lettre 175 à F. V. Reinhard (15 janvier 1794), GA, III, 2, p. 39.

¹⁰⁸ Fichte, Brouillon de lettre 176a à C. G. Voigt (15 janvier 1794), GA, III, 2, p. 42.

¹⁰⁹ Fichte, Lettre 180 à K. A. Böttiger (4 février 1794), GA, III, 2, p. 55.

von dem grossen Entdecker dieses Gebrauchs selbst zugestanden ist; wenn aber dennoch durch die fortdauernde Erscheinung, dass die Freunde der neuern Philosophie selbst unter sich getheilte werden, je weiter sie in ihren Untersuchungen fortrücken, auch dem unkundigen Zuschauer wahrscheinlich werden sollte, dass selbst bis jetzt **die Vernunft ihren grossen Zweck, Philosophie als Wissenschaft zu realisiren**, noch nicht erreicht haben müsse, so nahe sie ihm auch etwa gekommen sey : so war nichts wünschenswürdiger, als dass der Skepticismus sein Werk krönen, und die forschende Vernunft bis an ihr erhabenes Ziel vortreiben möchte.¹¹⁰

Une chose apparaît donc certaine à la lumière des écrits antérieurs à l'arrivée de Fichte à Iéna : ce dernier au point de départ ne vise rien de moins que l'accomplissement de la philosophie, son achèvement. Il veut faire de la philosophie une science certaine. Et si on l'en croit, il réalisa effectivement ce projet et produisit effectivement une philosophie scientifique, à laquelle il donna le nom de *doctrine de la science*. Dans l'œuvre proprement dite, d'ailleurs, Fichte présentera effectivement la doctrine de la science de cette manière. L'idée selon laquelle la doctrine de la science constituerait la philosophie accomplie, élevée au statut de science assurée, constitue sans doute l'un des motifs les plus récurrents et les plus constants sous la plume de Fichte. L'œuvre de Fichte contient une quantité impressionnante d'affirmations et d'allusions à ce propos. À partir de 1794, cette idée se trouve réaffirmée dans pratiquement chacun des textes de Fichte. Dans tous ses écrits, Fichte affirme avoir achevé la philosophie; dans tous ses écrits, il présente son système, la doctrine de la science, en tant que philosophie accomplie. Dès 1794, dans l'écrit *Sur le concept de doctrine de la science*, il s'exprime à ce propos avec toute la clarté voulue. Il écrit dans la préface :

*Der Verfasser dieser Abhandlung wurde durch das Lesen neuer Skeptiker, besonders des Aenesidemus und der vortrefflichen Maimonschen Schriften völlig von dem überzeugt, was ihm schon vorher höchst wahrscheinlich gewesen war : dass die Philosophie, selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer, noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sey. Er glaubte den Grund davon gefunden, und einen leichten Weg entdeckt zu haben, alle jene gar sehr gegründeten Anforderungen der Skeptiker an die kritische Philosophie vollkommen zu befriedigen.*¹¹¹

¹¹⁰ Fichte, *Recension des Aenesidemus* (1794), SW, I, p. 3/GA, I, 2, p. 41.

¹¹¹ Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 29/GA, I, 2, p. 109.

La *Grundlage* elle-même contient un certain nombre d'allusions selon lesquelles la doctrine de la science constituerait la philosophie comme science, la philosophie achevée. C'est ainsi que Fichte écrit au début de la préface de la première édition de la *Grundlage* (1795) :

Ich glaubte, und glaube noch, den Weg entdeckt zu haben, auf welchem die Philosophie sich zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben muss. Ich kündigte dies bescheiden an, legte dar, wie ich nach dieser Idee gearbeitet haben würde, wie ich nun nach veränderter Lage nach ihr arbeiten müsste, und fing an den Plan ins Werk zu setzen.

(...)

*Im gegenwärtigen Buche, wenn man die Schrift: Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen mit dazu nimmt, glaube ich mein System so weit verfolgt zu haben, dass jeder Kenner sowohl den Grund und Umfang desselben, als auch die Art, wie auf jenen weiter aufgebaut werden muss, vollständig übersehen könne.*¹¹²

D'après cet extrait, la *Grundlage*, si l'on y joint le *Précis de ce qui est propre à la doctrine de la science*¹¹³ (1795), constitue un aperçu synoptique de la philosophie accomplie, c'est-à-dire de la philosophie comme science.

Dans les écrits ultérieurs à la *Grundlage*, cette prétention de Fichte à avoir achevé la philosophie, à avoir produit la seule philosophie possible ou, ce qui est encore la même chose : à avoir produit *la* philosophie elle-même, – cette prétention, dis-je, loin d'être démentie, sera toujours réaffirmée avec vigueur. En 1801, par exemple, Fichte publie un écrit, le *Rapport clair comme le jour*, qu'il présente dans les termes suivants :

*Ein Bericht über diese neuesten Bemühungen, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben, an das grössere Publicum, welchem das Studium der Philosophie nicht zum eigentlichen Geschäfte geworden, ist aus mancherlei Gründen nöthig und schicklich.*¹¹⁴

En faveur de l'idée selon laquelle Fichte, avec la doctrine de la science, aurait essentiellement visé la production d'une philosophie scientifique achevée, on peut également faire appel au témoignage de certains contemporains proches de Fichte.

¹¹² Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 86-87/GA, I, 2, p. 251-252.

¹¹³ Fichte, *Grundriss* (1795), SW, I, p. 329-411/GA, I, 3, p. 129-208.

¹¹⁴ Fichte, *Sonnenklarer Bericht* (1801), SW, II, p. 323-324/GA, I, 7, p. 185.

Steffens, un étudiant proche de Fichte dans les premières années de sa carrière, écrit par exemple à ce propos :

In den Buchhändler-Ankündigungen dieser Schriften [à savoir la Grundlage] ward es ausgesprochen, daß die Wissenschafts-Lehre für die Philosophie das werden sollte, was Euklid für die Mathematik war. Ich glaube nicht, daß diese Aeusserung jemals, als von ihm selbst ausgesprochen, laut geworden ist : aber nachdem ich jene Geschichte der Entstehung seiner Philosophie vernommen hatte¹¹⁵, halte ich mich für überzeugt, daß dieser, in den Anzeigen geäußerte Gedanke durch ihn selbst veranlaßt war, und seine Hoffnungen am reinsten ausdrückte.¹¹⁶

Bref, les prétentions scientifiques de Fichte, à l'égard de la philosophie, sont exprimées de manière tellement explicite, et ce à un si grand nombre de reprises, les témoignages à cet égard sont si unanimes et si affirmatifs, que l'interprète, à ce qu'il semble, n'a d'autre choix que de le reconnaître : la doctrine de la science, dans l'esprit de Fichte, constitue bel et bien la philosophie scientifique dont ses prédécesseurs n'avaient fait que rêver. Fichte croit avoir mis fin à la quête philosophique. Si donc nous voulons comprendre la nature du projet fichtéen, c'est d'abord la nature ou le sens de cette prétention que nous devons comprendre.

Or cette prétention, me semble-t-il, ne peut être comprise que de la manière suivante : Fichte croit avoir élevé la philosophie au statut de science, c'est-à-dire qu'il existe selon lui une question proprement philosophique, un problème ou un paradoxe que la philosophie cherche à résoudre, et auquel il croit avoir fourni une solution définitive, dont le degré d'évidence soit absolu et n'ait rien à envier au degré d'évidence avec lequel s'imposent les démonstrations en matière de mathématiques.

Quel que soit le degré d'évidence avec lequel cette lecture paraît s'imposer, cependant, un survol rapide de la littérature actuelle concernant Fichte suffit à nous apprendre qu'elle est on ne peut plus contestée. Bien entendu, aucun commentateur, du moins à ma connaissance, n'est allé jusqu'à nier que les intentions de Fichte aient été

¹¹⁵ Henrik Steffens, dans son *Was ich erlebte*, rapporte également le récit de Fichte concernant l'illumination qui fut à l'origine de la doctrine de la science. On trouvera ce rapport très instructif in E. Fuchs (éd.), *Fichte im Gespräch*, I, p. 63-64. Reinhard Lauth, dans son article concernant la genèse de la *Grundlage*, discute ce témoignage de Steffens qui se trouve contredit par certains documents. Voir R. Lauth, Genèse du *Fondement de toute la doctrine de la science* de Fichte à partir de ses *Méditations personnelles sur l'Elementarphilosophie*, p. 71.

¹¹⁶ E. Fuchs (éd.), *Fichte im Gespräch*, I, p. 243.

d'achever scientifiquement la philosophie¹¹⁷. Les prétentions scientifiques de Fichte en matière de philosophie sont reconnues par tous¹¹⁸. S'ils s'accordent pour reconnaître qu'il s'agit là à tout le moins d'une des dimensions essentielles du projet fichtéen, cependant, les commentateurs ne s'accordent pas quant au sens à donner à cette prétention d'avoir élevé la philosophie au statut de science. À la lecture proposée – lecture qui constitue sur ce point la lecture traditionnelle, s'étant imposée aux premiers étudiants et lecteurs de Fichte, tels que Schelling¹¹⁹ ou Novalis¹²⁰ – plusieurs commentateurs opposent aujourd'hui

¹¹⁷ Il se trouve néanmoins certains commentateurs pour affirmer que la *Wissenschaftslehre*, selon Fichte, n'épuise pas la philosophie tout entière, mais constitue simplement une partie de la philosophie. C'est le cas de Klaus Vieweg, qui invoque à ce propos le passage suivant des *Conférences sur la destination du savant* de 1794 : „Es giebt eine Menge Fragen, welche die Philosophie erst zu beantworten hat, ehe sie Wissenschaft und Wissenschaftslehre werden kann“ (Fichte, *Bestimmung des Gelehrten* (1794), SW, VI, p. 301/GA, I, 3, p. 33. Selon Vieweg, ce passage signifie que la doctrine de la science, selon Fichte, ne répond pas à toutes les questions philosophiques, et que la philosophie doit d'abord répondre à ces questions avant de pouvoir s'attaquer à la question que cherche à résoudre cette partie bien spécifique de la philosophie que constitue la doctrine de la science. Il commente à ce propos le passage cité de la manière suivante : „Fichte reduziert also Philosophie keineswegs auf seine Wissenschaftslehre, sondern spricht von einer der Wissenschaftslehre vorgängigen Philosophie.“ (K. Vieweg, *Fichtes Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von 1794*, p. 167) Cette interprétation, me semble-t-il, repose toutefois sur un contresens. Fichte ici ne veut pas dire qu'il y a une philosophie indépendamment de la doctrine de la science, ou que la doctrine de la science n'est qu'une partie de la philosophie, mais il veut simplement dire que la philosophie ne peut être considérée comme doctrine de la science, c'est-à-dire comme philosophie scientifique accomplie, qu'en tant qu'elle répond à un certain nombre de questions précises. Car si la philosophie, selon Fichte, devait répondre à certaines questions indépendamment de la doctrine de la science, la doctrine de la science ne fonderait pas selon lui la totalité du savoir. Or comme nous aurons l'occasion de le voir un peu plus loin, c'est pourtant bien la tâche qu'il lui assigne.

¹¹⁸ À ce propos, citons par exemple D. Julia, « Le savoir absolu chez Fichte et le problème de la philosophie », p. 346 : « L'achèvement de la philosophie fut sans doute le problème fondamental de Fichte »; J.-P. Mittmann, *Das Prinzip der Selbstgewißheit*, p. 75 : „Fichtes Bemühen um die Entwicklung eines Systems, das (...) die Philosophie ein für allemal in den Stand strenger Wissenschaftlichkeit versetzen sollte, erstreckt sich über eine Zeitspanne von zwei Jahrzehnten. Von 1793 bis zu seinem Tod arbeitete er kontinuierlich an der Ausformung dieser „Wissenschaft der Wissenschaft überhaupt“, „welche alle möglichen Wissenschaften zu begründen hat“ und die er seit 1794 mit den Namen „Wissenschaftslehre“ (WL) versah.“; J.-F. Goubet, *Fichte et la philosophie transcendante comme science*, p. 34-38 : « Le projet spéculatif fichtéen, qu'il apparaisse sous le nom d'emprunt de *Philosophie élémentaire* ou celui, plus personnel, de *Doctrine de la science*, se concentre sur la question de la philosophie comme science. »; *ibid.*, p. 367 : « Si le thème de la philosophie comme science fut si important à ses yeux [c'est-à-dire aux yeux de Fichte], c'est qu'il en allait en lui de la seule administration sérieuse de la vérité, de l'unique traitement qui pût ne pas faire du savoir un jeu et abandonner le champ à un scepticisme délétère. »; Werner Stelzner, « Selbstzuschreibung und Identität », p. 118 : „Fichte formuliert als Ziel der Wissenschaftslehre die Erhebung der Philosophie in den Rang einer evidenten Wissenschaft, den sie noch nicht erreicht hat.“

¹¹⁸ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 27.

¹¹⁹ Voir Schelling, Lettre à G. W. F. Hegel (6 janvier 1795), *Briefe und Dokumente*, II, p. 57-60 : „Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben : die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen? – Ein Kant wohl, aber was soll der große Haufe damit? Fichte, als er das letzte Mal hier war, sagte, man müsse den Genius des Sokrates haben, um in Kant einzudringen. Ich finde es täglich wahrer. – Wir müssen noch weiter mit der Philosophie! – (...) Fichte wird die

l'interprétation contraire : bien loin de résoudre scientifiquement le problème proprement philosophique, la doctrine de la science constituerait la démonstration scientifique de l'impossibilité de résoudre scientifiquement cette question. En d'autres termes, la doctrine de la science signerait l'arrêt de mort de la philosophie, elle signifierait sa fin et sa destruction, en démontrant l'impossibilité de la philosophie ou de la métaphysique comme science. Il s'agit là bien entendu de l'interprétation de Philonenko, qui s'exprime à ce propos de la manière suivante :

*Fichte nous est apparu comme un philosophe essentiellement soucieux, en sa première philosophie, d'établir contre la spéculation philosophique la vérité de la conscience commune; les malentendus sont nés de la forme spécifique de la démarche fichtéenne : c'est en dominant la spéculation elle-même que Fichte a prétendu la vaincre – de là l'extraordinaire complexité de son système, qui a pu passer pour un sommet de la philosophie spéculative, dans la mesure même où rien ne ressemble plus à celle-ci que sa réfutation systématique (...).*¹²¹

Cette interprétation, reprise par un grand nombre de commentateurs, est aujourd'hui extrêmement répandue, surtout chez les Français et les Anglo-saxons. Alain Renaut, par exemple, prend clairement parti pour cette interprétation, lorsqu'il affirme que *la première Doctrine de la science [c'est-à-dire la Grundlage] accomplit une véritable et, je crois, complète déconstruction de la métaphysique, qui démontre l'incapacité de la philosophie spéculative à donner une réponse satisfaisante à son unique question (...)*¹²².

Tom Rockmore, qui n'hésite pas à parler de la « nature anti-cartésienne »¹²³ de l'approche fichtéenne, déclare dans le même esprit :

If Fichte is correct, as Philonenko has pointed out in another context, in a sense, he not only brings to a close the movement in philosophy initiated by Descartes; he

*Philosophie auf eine Höhe heben, vor der selbst die meisten der bisherigen Kantianer schwindeln werden... (ici manque une partie du texte) Nun erhalte ich den Anfang der Ausführung von Fichte selbst, die „Grundlage zur gesamten Wissenschaftslehre“. (...) Ich las und fand, daß mich meine Prophezeiungen nicht getäuscht hatten. (...) – Segen sei mit dem großen Mann! er wird das Werk vollenden!*¹²⁰

¹²⁰ À propos de la manière dont Novalis comprit Fichte, voir Xavier Léon, *Fichte et son temps*, I, p. 461 : « Novalis adopta la découverte de Fichte avec une sorte de ferveur : mais il pensait que Fichte était loin d'avoir donné à cette découverte toute l'ampleur dont elle était susceptible; il pensait sans doute faire de la philosophie une véritable mathématique de la qualité, un calcul, une algèbre logique, quelque chose comme cette « ars combinatoria » ou encore cette « mathesis rationis » dont avait rêvé le grand Leibniz. »

¹²¹ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 27.

¹²² A. Renaut, « Fichte aujourd'hui », p. 291.

¹²³ T. Rockmore, « Fichtean Epistemology and Contemporary Philosophy », p. 157.

*further brings to an end the Platonic tradition, which, since its beginning has always been concerned to secure what Descartes only much later called "apodicticity".*¹²⁴

Rockmore bien entendu veut dire par là que l'argument développé par Fichte dans la doctrine de la science – du moins telle que Fichte la conçoit en 1794-1795¹²⁵ – conclut à la nécessité de renoncer à la distinction entre le savoir et la croyance ou l'opinion qui, depuis Platon à tout le moins, se trouve au fondement de l'enquête philosophique.

J'aurai l'occasion, au cours des prochains chapitres, d'examiner en détail les arguments qui peuvent être invoqués en faveur de cette lecture de Fichte, selon laquelle la doctrine de la science démontrerait ou viserait à démontrer l'impossibilité d'une philosophie pleinement rationnelle ou scientifique – lecture que l'on peut caractériser pour cette raison comme *antirationaliste* ou *sceptique* – et d'exposer les raisons pour lesquelles ces arguments, pour intéressants qu'ils soient, ne m'apparaissent pas concluants. Cependant, il est déjà possible, sur la base des extraits de la correspondance déjà cités, de développer certaines objections décisives contre cette lecture.

Considérons pour commencer de nouveau le premier extrait cité, la lettre à Flatt datant de novembre ou décembre 1793 :

*Aenesidemus, den ich unter die merkwürdigen Produkte unsers Jahrzehends zähle, hat mich von dem überzeugt, was ich wohl schon ahndete, daß selbst nach Kant, und Reinholds Arbeiten die Philosophie noch nicht im Zustande einer Wissenschaft ist, hat mein eignes System in seinen Grundfesten erschüttert, und hat mich, da sich's unter freiem Himmel nicht gut wohnt, genöthigt von neuem aufzubauen. Ich habe mich überzeugt, daß nur durch Entwicklung aus einem einzigen Grundsatz Philosophie Wissenschaft werden kann, daß sie aber die eine Evidenz erhalten muß, wie die Geometrie, daß es einen solchen Grundsatz giebt, daß er aber als solcher noch nicht aufgestellt ist: ich glaube ihn gefunden zu haben, und habe ihn, soweit ich meiner Untersuchung bis jezt vorgerückt bin, bewährt gefunden.*¹²⁶

Cet extrait, qui à quelques précisions près contient tous les autres, est extrêmement riche d'enseignements concernant la disposition intérieure et les intentions de Fichte au moment où il entreprend l'écriture de ce qui deviendra bientôt la doctrine de la science.

¹²⁴ T. Rockmore, « Fichtean Epistemology and Contemporary Philosophy », p. 157.

¹²⁵ Rockmore admet en effet une évolution sur ce point dans la pensée de Fichte, qui à partir de 1797 deviendrait « pratiquement cartésien (*quasi-Cartesian*) » : Voir T. Rockmore, « Fichtean Epistemology and Contemporary Philosophy », p. 163.

¹²⁶ Fichte, Brouillon de lettre 168a à J. F. Flatt (novembre ou décembre 1793), GA, III, 2, p. 18.

Tout d'abord, il apparaît clairement dans cet extrait que Fichte comprend son propre projet comme un simple prolongement du projet kantien. Kant ne se proposait selon lui rien de moins que d'élever la philosophie « à l'état de science (*im Zustande einer Wissenschaft*) », et Fichte se présente ici comme son héritier spirituel. Sans doute a-t-il en tête la célèbre préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (1787) dans laquelle Kant fait remarquer que, en ce qui concerne la métaphysique, le destin ne lui a pas encore permis d'emprunter la voie sûre de la science¹²⁷. C'est d'ailleurs l'avis de certains des commentateurs les plus réputés, tels que Rüdiger Bubner, qui écrit par exemple à ce propos :

*Mit seinem Unternehmen einer radikalen Kritik der Vernunft durch sich selbst hinsichtlich ihrer Möglichkeiten und Grenzen wollte er [Kant] die Perspektive eröffnen für „eine jede künftige Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“. So lautet der bekannte Titel der Prolegomena, die Kant zur Erläuterung seines als dunkel verrufenen Grundwerks nachreichte. Das „der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal“ müsse sich endlich wenden. Fichte nimmt das Vorhaben auf in Gestalt seiner Wissenschaftslehre.*¹²⁸

Il est notoire que Fichte, tout au long de sa carrière philosophique, s'est réclamé de Kant. La référence à Kant, directe ou indirecte, revient constamment au fil de l'œuvre. Fichte, il est important de le noter, persistera dans l'opinion selon laquelle la doctrine de la science est fidèle à l'esprit du criticisme kantien malgré les protestations de ses opposants comme de ses disciples¹²⁹; et même malgré les protestations de Kant lui-même. Fichte fait souvent allusion à ces protestations et il y répond chaque fois de la même façon : bien que la question de savoir si sa philosophie s'accorde ou non avec celle de Kant soit finalement

¹²⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Ak, III, p. 11.

¹²⁸ R. Bubner, « Von Fichte zu Schlegel », p. 37.

¹²⁹ Voir Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 468-469/GA, I, 4, p. 221-222 : „Aus einem ganz anderen Grunde sonach, als aus dem, seine Lehre zu empfehlen, ist der Verfasser der Wissenschaftslehre mit der Vorerinnerung aufgetreten, dass dieselbe mit der Kantischen Lehre vollkommen übereinstimme, und keine andere sey, als die wohlverstandene Kantische. In dieser Meinung ist er durch die fortgesetzte Bearbeitung seines Systems, und durch die Vielseitigkeit, die er seinen Sätzen zu geben veranlasst worden ist, immer mehr bestärkt worden. Alle, die für Kenner der Kantischen Philosophie gelten, und in dieser Sache ihre Stimme gegeben haben, Freunde sowohl als Gegner der Wissenschaftslehre, versichern einstimmig das Gegentheil, und auf ihr Anrathen versichert es selbst Kant, der doch wohl ohne Zweifel sich selbst am besten verstehen muss.“ Malgré ce que dit Fichte, cependant, certains de ses opposants, tels que Forberg (qui deviendra partisan de Fichte à partir de la *Querelle de l'athéisme*), lui donnèrent raison sur ce point. Voir par exemple F. C. Forberg, *Briefe über die neueste Philosophie* (1797), p. 153 : „Ich bin völlig überzeugt, daß jeder, der den Idealismus der neuesten Philosophie ausschweifend, oder auch neu, findet, und gleichwohl sagt, daß die Kantische Philosophie die seinige sey, nicht versteht, was er sagt, und nicht weiß, was er will.“

sans aucune importance¹³⁰, il est pour sa part dans l'obligation, afin de dire la vérité et de ne pas s'attribuer un mérite qui ne lui revient pas, d'affirmer que c'est bien selon lui le cas¹³¹. Quant au jugement de Kant lui-même, selon lequel la doctrine fichtéenne serait dans son essence tout à fait différente de son propre système, il est bien loin d'ébranler Fichte dans sa conviction¹³². Ce jugement, explique Fichte dans la *Seconde introduction à la doctrine de la science* de 1797¹³³, est fort compréhensible, du moment que Kant a probablement jugé la doctrine de la science d'après les infâmes comptes-rendus qu'on en a donnés (ce qui, semble-t-il, fut d'ailleurs le cas¹³⁴). En supposant même que Kant ait lu la *Grundlage*, cependant, poursuit-il, il serait d'ailleurs tout aussi compréhensible que le sens de cet écrit lui ait échappé, étant donné que la doctrine de la science présente les résultats du criticisme selon une méthode entièrement nouvelle. Elle est en cela très éloignée du kantisme et Fichte est bien loin d'attendre du « vénérable vieillard »¹³⁵ qu'il se donne la peine de la comprendre¹³⁶.

¹³⁰ Sur ce point, voir aussi Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 89-90/GA, I, 2, p. 254 : „Was mein System eigentlich sey, und unter welche Klasse man es bringen könne, ob ächter durchgeführter Criticismus, wie ich glaube, oder wie man es sonst nennen wolle, thut nichts zur Sache. Ich zweifle nicht, dass man ihm mancherlei Namen finden, und es mehrerer einander gerade zuwider laufenden Ketzereien beschuldigen werde. Dies mag man; nur verweise man mich nicht an alte Widerlegungen, sondern widerlege selbst.“

¹³¹ Voir Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 420/GA, I, 4, p. 184. À ce propos, voir aussi Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 468-471/GA, I, 4, p. 221-224.

¹³² Au sujet de la réaction de Fichte eu égard à déclaration de Kant sur la doctrine de la science, voir D. Snow, « The Early Critical Reception of the 1794 *Wissenschaftslehre* », p. 233-234.

¹³³ Voir Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 469, n. 2/GA, I, 4, p. 222.

¹³⁴ Sur ce point, voir Kant, Lettre 805 à J. H. Tieftrunk (5 avril 1798), Ak, XII, p. 241, où Kant avoue ne pas avoir lu la *Grundlage* : „Was halten Sie von Herrn Fichte allgemeine Wissenschaftslehre? Einem Buch, welches er mir vorlängst zugeschickt hat, dessen Durchlesung ich aber, weil ich es weiltäufig und meine Arbeit zu sehr unterbrechend fand, zur Seite legte und jetzt nur aus der Recension in der A. L. Z. Kenne?“ Voir aussi le commentaire de A. Philonenko, in Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première*, p. 277, n. i : « Sur ce point, Fichte a partiellement raison : Kant ne condamne pas sa philosophie, mais l'image qu'il a retenue d'après un commentaire peu fidèle de celle-ci, commentaire dont l'auteur doit être Erhard (...), – Erhard est peu fichtéen (...). ». Voir aussi à ce propos A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 106 : « Kant, on ne le dira jamais assez, crut pouvoir juger l'œuvre de Fichte alors même qu'il ne l'avait pas lue, comme il le déclare en son importante lettre à Tieftrunk du 5 avril 1798. Tout en déclarant à Tieftrunk qu'il ne connaissait le travail de Fichte que par un compte rendu de l'*Allgemeine Literatur Zeitung*, Kant définissait déjà très clairement sa position avant de condamner Fichte publiquement (...) ».

¹³⁵ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 469, n. **/GA, I, 4, p. 222, note**.

¹³⁶ La doctrine de Fichte, dans les faits, est-elle identique à celle de Kant, et diffère-t-elle de celle-ci, comme le déclare Fichte à quelques reprises, par la seule méthode ? Ce n'est malheureusement pas le propos de la présente thèse de trancher cette question fort complexe. Plusieurs commentateurs se sont bien entendu penchés sur la question, comme c'est le cas de Robert B. Pippin, par exemple, dont l'article déjà cité plus haut, *Fichte's Contribution*, me paraît particulièrement pertinent.

L'insistance avec laquelle Fichte se réclame de Kant exige ici une attention particulière. En effet, elle constitue sans doute l'un des meilleurs et des principaux arguments en faveur de la lecture sceptique de Fichte¹³⁷. Selon l'interprétation courante, les intentions de Kant non seulement n'étaient pas de produire une philosophie scientifique, mais au contraire de démontrer que la philosophie comme science était impossible, ceci afin de mettre un terme à la spéculation métaphysique et de permettre à la foi de retrouver sa légitimité. Kant, dans la *Critique de la raison pure*, croit-on le plus souvent, soutient que les catégories à partir desquelles nous réfléchissons ou pensons ne valent que pour les objets de l'intuition, c'est-à-dire pour les objets de l'expérience sensible; ce qui explique pourquoi la raison, lorsqu'elle cherche à déterminer ce qu'il en est du monde suprasensible, comme c'est le cas dans la spéculation philosophique ou métaphysique, se heurte à des contradictions insurmontables, parce qu'elle outrepassé alors les limites à l'intérieur desquelles son jugement demeure valable. À cet égard, on invoque souvent le fameux mot de Kant : „*Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.*“¹³⁸ Kant voudrait signifier par là que le suprasensible, d'après les conclusions auxquelles il est parvenu, ne peut pas faire l'objet d'une *connaissance*, mais seulement d'une *croyance*, qu'on peut librement choisir d'embrasser ou de rejeter. Cette interprétation, qui de nos jours rencontre un énorme consensus parmi les commentateurs¹³⁹, prévalait déjà très largement dès l'époque de Kant et de Fichte¹⁴⁰. Or c'est en grande partie sur cette interprétation que repose la lecture sceptique ou antirationaliste de Fichte. À cet égard, on peut reconstituer le raisonnement qui sous-tend

¹³⁷ C'est par exemple l'argument de Wayne M. Martin, *Idealism and Objectivity*, p. 2-3. Passage déjà cité un peu plus haut (introduction).

¹³⁸ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Ak, III, p. 19.

¹³⁹ Sur ce point, voir F. Copleston, *A History of Philosophy*, p. 3 : “[Kant is] a thinker whose name is forever associated with scepticism about metaphysics’ claim to provide us with theoretical knowledge about reality as a whole or indeed about anything other than the a priori structure of human knowledge and experience.” Isabelle Thomas-Fogiel sur ce point confirme le jugement de Copleston (voir I. Thomas-Fogiel, *Fichte*, p. 11). La lecture sceptique ou phénoménaliste de Kant est par exemple celle de A. J. Mandt. Voir A. J. Mandt, « Fichte’s Idealism in Theory and Practice », p. 131-132 : “Kant’s theory of knowledge constructs experience out of form (synthetic activity) and matter (the manifold). In so doing, Kant imposes strict limits on the activity of reason or intellect, which, with respect to possible experiences, is conditioned and limited by a radically alien, external thing-in-itself.”

¹⁴⁰ Sur ce point, voir Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), SW, I, p. 429-430, n.*/GA, I, 4, p. 191-192, n.*.

cette lecture de la manière suivante : le criticisme kantien conclut à l'impossibilité de la métaphysique rationaliste; or Fichte se réclame de Kant, et ce à l'encontre du jugement de ses propres partisans et de Kant lui-même, qui font une lecture rationaliste de la doctrine de la science; par conséquent, la lecture rationaliste de Fichte est erronée, et la doctrine de la science doit constituer, comme le criticisme kantien, une démonstration systématique de l'impossibilité de la métaphysique. Cet argument, par exemple, se trouve suggéré par Alexis Philonenko, qui commence par demander : « Est-il nécessaire de souligner que Fichte a prétendu « achever » la construction de la philosophie critique de Kant? »¹⁴¹, pour en conclure un peu plus loin que la doctrine de la science vise à « définir les limites de la connaissance »¹⁴² et que Fichte a philosophé « contre la spéculation philosophique »¹⁴³.

Or si la lecture antirationaliste ou sceptique de Kant apparaît pertinente, il est douteux qu'elle ait été celle de Fichte. Un examen attentif des textes, me semble-t-il, oblige le lecteur à convenir que Kant, aux yeux de Fichte, était bien loin d'être un simple sceptique de plus, comme il y en avait tant depuis l'avènement de la philosophie des Lumières¹⁴⁴, n'ayant d'autre but que d'argumenter encore une fois contre la pertinence ou la possibilité de la métaphysique (on pense immédiatement à Locke, Hume, d'Holbach ou La Mettrie).

Tout d'abord, Fichte, au plus grand scandale des lecteurs de son époque d'ailleurs¹⁴⁵, déclare à plusieurs reprises qu'il est le seul à avoir compris Kant correctement. Dans ses propres mots :

Der Verfasser der Wissenschaftslehre wurde durch eine geringe Bekanntschaft mit der philosophischen Literatur seit der Erscheinung der Kantischen Kritiken sehr bald überzeugt, dass diesem grossen Manne sein Vorhaben, die Denkart des

¹⁴¹ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 24.

¹⁴² A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 24.

¹⁴³ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 27.

¹⁴⁴ Jean Grondin le suggère dans un passage de son *Kant zur Einführung* : considéré comme philosophe sceptique, Kant perd pratiquement toute originalité. Voir J. Grondin, *Kant zur Einführung*, p. 17-18. Sur ce point, voir aussi I. Thomas-Fogiel, *Fichte*, p. 20 sq. Mme Thomas-Fogiel démontre dans ces pages que la philosophie allemande, depuis la *Frühaufklärung* de C. Thomasius (1655-1728), s'est essentiellement développée en tant qu'empirisme sceptique admettant « que la connaissance humaine est limitée et la connaissance métaphysique impossible. » (p. 21) Même Wolff, explique Thomas-Fogiel, qui réaffirme en apparence la tradition de la métaphysique dogmatique, « annonce la reconversion de la métaphysique en psychologie » (p.24) et, ainsi, « prépare l'empirisme sceptique » (p. 24).

¹⁴⁵ Sur ce point, voir le témoignage de Fichte lui-même in Fichte, *Patriotismus* (1807), SW, XI, p. 251-252/GA, II, 9, p. 422.

*Zeitalters über Philosophie, und mit ihr über alle Wissenschaft, aus dem Grunde umzustimmen, gänzlich mislungen sey; indem **kein einziger unter seinen zahlreichen Nachfolgern bemerkt, wovon eigentlich geredet werde.** Der Verfasser glaubte das letztere zu wissen; er beschloss, sein Leben einer von Kant ganz unabhängigen Darstellung jener grossen Entdeckung zu widmen, und wird diesen Entschluss nicht aufgeben.*¹⁴⁶

Et non seulement on n'a pas compris Kant correctement, selon Fichte, mais on lui a de surcroît prêté très exactement le système contraire de celui qu'il cherche à démontrer. Il écrit par exemple à ce propos :

*Es mag anmaassend und verkleinerlich für andere scheinen, wenn ein einziger auftritt und sagt: bis diesen Augenblick hat unter einer Menge würdiger Gelehrter, die ihre Zeit und Kräfte auf die Auslegung eines gewissen Buchs verwandt, kein einziger dieses Buch anders, als ganz verkehrt verstanden; sie haben gerade das, dem Systeme, welches vorgetragen wird, entgegengesetzte System in ihm gefunden; Dogmatismus statt transscendentalen Idealismus: ich allein aber verstehe es recht.*¹⁴⁷

De ces seules déclarations de Fichte, il s'ensuit immédiatement que Kant, dans l'esprit de ce dernier, ne saurait être un sceptique concluant à l'impossibilité de la métaphysique, et qu'il est au contraire selon lui le premier à indiquer clairement la solution scientifique au problème proprement philosophique. En effet, il serait facile de démontrer que la lecture dominante de Kant, dès la fin du XVIII^e siècle, fut précisément la lecture sceptique. Kant fut compris, de manière pratiquement unanime, comme le penseur démontrant de manière absolument irréfutable qu'aucune connaissance n'était possible indépendamment de l'intuition sensible, et que seuls les objets de l'expérience étaient susceptibles de connaissance, enfonçant ainsi le dernier clou dans le cercueil de la métaphysique. En déclarant que tous ont compris, à la lecture de Kant, exactement le contraire de ce qu'il veut dire, Fichte exprime donc déjà clairement l'esprit de sa propre

¹⁴⁶ Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 419/GA, I, 4, p. 183. Sur ce point, voir aussi Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 421/GA, I, 4, p. 185 : „Man kann meine Schriften nicht verstehen, und soll sie nicht verstehen, ohne sie studirt zu haben; denn sie enthalten nicht die Wiederholung einer schon ehemals gelernten Lection, sondern, **nachdem Kant nicht verstanden worden**, etwas dem Zeitalter ganz neues.“; ou Fichte, *Patriotismus* (1807), SW, XI, p. 251/GA, II, 9, p. 422 : „Funken der Wahrheit und der bessern Erkenntniß hat Kant nach allen Richtungen der Wissenschaft hin in unzählige Gemüther geworfen, die mit bleibenden Grundirrhümern sich vermischt, und so den Irrthum etwas erträglicher, aber auch kräftiger und hartnäckiger gemacht haben. **Sein Princip aber zu durchdringen, und dasselbe zum Mittel reiner Wahrheit und Klarheit zu machen, ist, unter allen Lebenden einzig dem Verfasser der Wissenschaftslehre verliehen worden.**“

¹⁴⁷ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 481/GA, I, 4, p. 234-235.

lecture : il est faux, selon lui, de dire que Kant réduit l'étendue de notre connaissance à l'expérience. Et c'est très précisément ce qu'il dit lui-même dans la *Première introduction à la doctrine de la science* de 1797 :

*Die schnelle Verbreitung der Kantischen Philosophie, nachdem sie gefasst worden, wie sie gefasst wurde, ist nicht ein Beweis von der Gründlichkeit, sondern von der Seichtigkeit des Zeitalters. Theils ist sie in dieser Gestalt die abenteuerlichste Misgeburt, welche je von der menschlichen Phantasie erzeugt worden, und es macht dem Scharfsinn ihrer Vertheidiger wenig Ehre, dass sie dies nicht einsehen: theils lässt sich leicht nachweisen, dass sie nur dadurch sich empfahl, weil man durch sie alle ernsthafte Speculation über die Seite gebracht, und sich mit einem Majestätsbriefe versehen glaubte, des beliebten, oberflächlichen Empirismus ferner zu pflegen.*¹⁴⁸

Le criticisme kantien, remarque Fichte, a été reçu par son époque en tant que confirmation du mode de pensée empiriste, à savoir comme doctrine réduisant la totalité de la connaissance à l'expérience sensible¹⁴⁹. Fichte lui-même, cependant, comme il ressort également de cet extrait, est bien loin d'être d'accord avec cette interprétation. Ainsi, Kant, du point de vue de Fichte, n'était rien d'autre qu'un philosophe rationaliste, c'est-à-dire un philosophe croyant en la possibilité de la connaissance métaphysique. Selon Fichte, Kant expose dans son œuvre critique les prémisses d'une solution scientifique du problème de la philosophie. Il répond scientifiquement à la question de la philosophie. Il en résulte que la périodicité de la référence à Kant dans l'œuvre de Fichte ne prouve rien en faveur de la lecture antirationaliste ou sceptique de la doctrine de la science.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), SW, I, p. 430, n.*/GA, I, 4, p. 191-192, n.*.

¹⁴⁹ Isabelle Thomas-Fogiel affirme exactement le contraire. Selon elle, le criticisme kantien fut unanimement accueilli comme un remède au scepticisme. « Kant », écrit-elle, « fut salué par ses contemporains parce qu'il mettait fin à la crise de la métaphysique (...). C'est ce qu'expriment sans ambiguïté aucune les tout premiers post-kantiens qui, unanimes, saluèrent dans la *Critique* la possibilité de la philosophie à devenir enfin une science. » Cette position cependant n'est peut-être pas aussi incompatible avec la position défendue dans la présente thèse qu'il n'y paraît de prime abord. En effet, s'il est vrai que les tout premiers post-kantiens, tels que Reinhold, Maimon ou Fichte, virent dans la philosophie kantienne une réfutation du scepticisme, il n'en demeure pas moins que c'est à l'interprétation sceptique de Kant que le criticisme dut surtout son retentissant succès. C'est d'ailleurs essentiellement de cette interprétation que les contemporains de Fichte s'autorisèrent afin de discréditer la doctrine de la science. Lorsque le professeur Schmid, collègue de Fichte à Iéna, rejette en 1794 le moi absolu de Fichte sous prétexte qu'il s'agit d'un principe transcendant (voir à ce propos l'introduction de la présente thèse), c'est clairement sur la base de la lecture sceptique de Kant.

¹⁵⁰ Isabelle Thomas-Fogiel, sur ce point, va jusqu'à affirmer que c'est au contraire « parce qu'il satisfaisait son rationalisme décidé » que Fichte embrassa le kantisme.

Revenons maintenant à l'extrait de la lettre à Flatt dont il est actuellement question et poursuivons notre examen. Nous découvrirons, me semble-t-il, au tout début de cet extrait, un deuxième argument de poids contre la lecture antirationaliste de Fichte. Le début de cet extrait, je le rappelle, se lit comme suit :

*Aenesidemus (...) hat mich von dem überzeugt, was ich wohl schon ahndete, daß selbst nach Kant, und Reinholds Arbeiten die Philosophie noch nicht im Zustande einer Wissenschaft ist.*¹⁵¹

Remarquons que la référence à Kant, dans cet extrait, s'accompagne d'une référence à Reinhold. Il ne s'agit pas là d'un cas isolé. Le nom de Kant, sous la plume de Fichte, surtout dans les premières années, apparaît souvent flanqué du nom de Reinhold, pratiquement comme s'il s'agissait là d'une seule entité : Kant et Reinhold. Et c'est de ce double patronage que se réclame Fichte, et non simplement de celui de Kant. Reinhold, dans l'esprit de Fichte, est très clairement le continuateur et l'héritier légitime de Kant, comme il ressort par exemple du passage suivant :

*Nach Kant machte Reinhold sich das unsterbliche Verdienst, die philosophirende Vernunft (die ohne ihn vielleicht noch lange Kanten commentirt, und wieder commentirt, und nie das Eigenthümliche seines Systems gefunden hätte, weil das keiner findet, der sich nicht seinen eigenen Weg zur Auffindung desselben bahnt,) darauf aufmerksam zu machen, dass die gesammte Philosophie auf einen einzigen Grundsatz zurückgeführt werden müsse, und dass man das System der dauernden Handlungsweise des menschlichen Geistes nicht eher auffinden werde, bis man den Schlussstein desselben aufgefunden habe.*¹⁵²

Or si l'interprétation antirationaliste ou sceptique de Kant apparaît défendable, les ambitions scientifiques de Reinhold, comme on le reconnaît d'ailleurs généralement, sont des plus évidentes. Reinhold, c'est bien connu, souhaitait non pas montrer que la philosophie comme science était impossible, mais produire la véritable philosophie scientifique dont il prévoyait qu'elle aurait des conséquences bénéfiques sur d'autres disciplines. Il écrit par exemple à ce propos :

Es würde ungereimt seyn, von der Philosophie einen bestimmten und entscheidenden Einfluß auf positive Theologie, Jurisprudenz, Staatskunst, Geschmackslehre – u.s.w., oder, mit einem Worte, eine Wohltätige Revolution in allen übrigen Wissenschaften

¹⁵¹ Fichte, Brouillon de lettre 168a à J. F. Flatt (novembre ou décembre 1793), GA, III, 2, p. 18.

¹⁵² Fichte, *Recension des Aenesidemus* (1794), SW, I, p. 20/GA, I, 2, p. 62. Dans le même esprit, voir Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 30-31/GA, I, 2, p. 110.

*zu erwarten, bevor sie eigentliche Wissenschaft geworden ist. Daß sie diese Form und den Charakter der Wissenschaft noch nicht hat, kann eben so wenig geleugnet, als behauptet werden, daß sie denselben nie erhalten könne.*¹⁵³

Ainsi, il apparaît encore une fois que Fichte, en composant la doctrine de la science, n'avait nullement l'intention de mettre un terme à l'entreprise philosophique en démontrant son impossibilité, mais au contraire, à l'instar de son maître à penser Reinhold¹⁵⁴, de produire la solution scientifique effective du problème proprement philosophique. Cet nouvel argument en faveur de la lecture rationaliste de Fichte, il est intéressant de le noter, vient d'ailleurs renforcer le premier argument concernant la compréhension fichtéenne du criticisme kantien comme rationalisme. En effet, Fichte, d'après ce qui précède, conçoit Reinhold comme l'héritier légitime du projet kantien. Or Reinhold est de toute évidence un philosophe rationaliste ayant pour objectif de produire une métaphysique scientifique. Par conséquent, Kant, aux yeux de Fichte, poursuivait nécessairement le même objectif.

Considérons maintenant la seconde partie de l'extrait de la lettre à Flatt faisant l'objet du présent examen. Cette seconde partie se lit comme suit :

*Ich habe mich überzeugt, daß nur durch Entwicklung aus einem einzigen Grundsatz Philosophie Wissenschaft werden kann, daß sie aber die eine Evidenz erhalten muß, wie die Geometrie, daß es einen solchen Grundsatz giebt, daß er aber als solcher noch nicht aufgestellt ist: ich glaube ihn gefunden zu haben, und habe ihn, soweit ich meiner Untersuchung bis jezt vorgerückt bin, bewährt gefunden.*¹⁵⁵

Je laisse pour l'instant de côté la question du premier principe de la philosophie, sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir dans les chapitres ultérieurs (principalement chapitres 4 et 5), pour concentrer mon examen sur l'évidence géométrique du système philosophique visé par Fichte.

¹⁵³ Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissens/Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. XIII. Voir aussi à ce propos dans les *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* (1790) de Reinhold, le chapitre intitulé *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft* (*ibid.*, p. 141 sq.).

¹⁵⁴ Selon Isabelle Thomas-Fogiel, Fichte avait commencé à étudier Reinhold dès 1792 (voir I. Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation*, p. 19). Au sujet du rapport des pensées de Fichte et de Reinhold en général, et concernant l'influence de Reinhold sur l'évolution de la pensée de Fichte, voir Isabelle Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation*, p. 19-33.

¹⁵⁵ Fichte, Brouillon de lettre 168a à J. F. Flatt (novembre ou décembre 1793), GA, III, 2, p. 18.

Fichte le répète à plusieurs reprises : il veut produire une philosophie aussi certaine que les mathématiques, c'est-à-dire aussi certaine que l'*arithmétique* ou la *géométrie*. Il est bien entendu que les mathématiques sont une science exacte et, à cet égard, le choix de cette comparaison apparaît immédiatement compréhensible. Cependant, est-il sûr que cette analyse en épuise le sens? En effet, d'autres disciplines à l'époque de Fichte avaient déjà la réputation d'avoir emprunté, selon l'expression de Kant, *la voie sûre de la science*. La logique et la physique, que Kant lui-même, dans la seconde préface de la *Critique de la raison pure*, range avec les mathématiques parmi les sciences accomplies, auraient pu elles aussi être citées par Fichte à titre d'exemples à suivre pour la philosophie. Se pose alors la question : pourquoi les mathématiques? Pourquoi avoir choisi ce point de comparaison en particulier¹⁵⁶? Certes, on pourrait soutenir que cela s'explique tout simplement du fait qu'il s'agit là du point de comparaison traditionnel; que les mathématiques, au moins depuis Descartes, constituent l'archétype de la science exacte sur lequel les philosophes ont projeté leurs fantasmes et dans lequel ils ont voulu voir un idéal. Et sans doute ne serait-ce pas inexact. Fichte, comme il le dit lui-même – j'aurai l'occasion de développer ce point en détail au chapitre suivant – ne vise rien d'autre que l'accomplissement de l'idéal philosophique au sens traditionnel du terme. Cependant, il est peut-être possible de voir davantage encore dans cette comparaison.

À l'occasion de la publication en 1795 de la première édition de la *Grundlage*, l'éditeur de Fichte fit paraître, dans le numéro 113 des feuilles de publicité du journal de l'université de Iéna, l'*Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung*, une annonce dans laquelle Fichte était présenté comme l'*Euclide de la philosophie*. La fin de cette annonce se lisait comme suit :

*Indessen ist es schon ein flüchtiges Studium des Werkes hinreichend, in jedem fachkundigen Leser die Ueberzeugung hervorzubringen, daß wenn es irgend einem Sterblichen beschieden ist, für die Philosophie das zu werden, was Euklid für die Mathematik geworden ist, es Hn. Fichte beschieden sey.*¹⁵⁷

¹⁵⁶ Jean-François Goubet remarque aussi l'insistance avec laquelle revient cette comparaison chez Fichte. Voir J.-F. Goubet, *Fichte et la philosophie transcendante comme science*, p. 105-111.

¹⁵⁷ Buchhändler-Ankündigung von Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, im *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung*, 113, 1 (Oktober 1794, Col. 899). On trouvera le texte complet de cette adresse in E. Fuchs (éd.), *Fichte im Gespräch*, I, p. 209-210, n. 1. Cité par Xavier Léon in *Fichte et son temps*, I, p. 377-378.

Cette annonce d'ailleurs n'était pas passée inaperçue. Nicolai, écrivain reconnu de l'époque maintenant pratiquement tombé dans l'oubli, s'était plaint de cette annonce dans les termes suivants¹⁵⁸ :

*In einer Art von Verlegerankündigung, welche Hr. Fichte – vermuthlich einer Maxime zufolge, wovon er wollen muß, daß ihr alle denkende Wesen folgen sollen – am Ende seiner eigenen Vorlesungen von der Bestimmung der Gelehrten hat abdrucken lassen, heißt es : „Der Namen des Verfassers der Kritik aller Offenbarung (...) bürgt für Produkte von hoher Vortrefflichkeit und seltener Originalität. – Wenn es irgend einem Sterblichen beschieden ist, für die Philosophie das zu werden, was Euklid für die Mathematik war; so ist es Hr. Fichte beschieden!“ Das ist doch ein wenig Stark, sey es Verlegerlob oder Selbstlob! Und Verlegerlob kann es nicht seyn; denn was weiß der Verleger vom Euklides!*¹⁵⁹

Quelque temps plus tard, dans son lapidaire article intitulé *Annales du ton philosophique* (1797), Fichte, qui selon le témoignage de Forberg¹⁶⁰, collègue de Fichte à l'université de Iéna, ne faisait nul mystère d'avoir annoncé lui-même et d'avoir fait annoncer par son éditeur qu'il voulait être l'Euclide de la philosophie, avait ridiculisé et réduit à néant cette adresse de Nicolai par l'explication suivante :

*Das Zeitalter hat eigene, und von den Begriffen aller vorhergehenden Zeiten völlig abweichende Begriffe über Ehre und Schande. Es ist bei uns ein Verbrechen, das ohne weiteres um Ehre und guten Namen bringt, sich ein hohes Ziel vorzusetzen. – Er hat es selbst gesagt, dass er die Philosophie zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben, dass er der Euklid desselben werden wolle, sagt der eine. – O nein, antwortet ein gutmüthigerer zweiter, der Mann hat seine Feinde; man wird ihm dies wohl nur so angedichtet haben, ich glaube es nicht. – Nun so siehe selbst, hier steht es gedruckt. – Ja wahrhaftig hier steht es. Kaum kann ich meinen Augen trauen. Der Unverschämte! der Abscheuliche! Ich ziehe meine Hand von ihm ab.*¹⁶¹

Or quel était donc le sens de cette annonce si mal reçue ? Pourquoi Fichte se faisait-il un point d'honneur de se présenter comme l'Euclide de la philosophie ? À ce propos, le

¹⁵⁸ Anecdote rapportée par Xavier Léon in *Fichte et son temps*, I, p. 412-413.

¹⁵⁹ F. Nicolai, « Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781 », in E. Fuchs (éd.), *Fichte im Gespräch*, I, p. 323-325, texte et note.

¹⁶⁰ Sur ce point, voir la lettre de Forberg datée Januar 1795, in E. Fuchs (éd.), *Fichte im Gespräch*, I, p. 242 : „Der Verleger hat die Wissenschaftslehre in der A.L.Z. [Allgemeine Litteratur Zeitung] als das Werk des einzigen Mannes angekündigt, der für die Philosophie das werden könnte, was Euclid für die Mathematik geworden ist. Dafür ist er in einigen Journalen hart gezüchtigt worden – und das von Rechtswegen! die Verleger treiben seit einiger Zeit wirklich zuviel Unfug. Fichte macht indessen kein Geheimniß daraus, daß er wirklich entschlossen sey, der Euclid für die Philosophie zu werden.“

¹⁶¹ Fichte, *Annalen* (1797), SW, II, p. 462-463/GA, I, 4, p. 295-296.

témoignage de Forberg encore une fois nous est précieux. Cette annonce, explique-t-il, faisait écho à Kant. Fichte voulait être l'Euclide de la philosophie, à savoir précisément « celui dont Kant, dans ses *Prolégomènes*, avait dit que la philosophie l'attendait encore »¹⁶². En effet, Kant, dans ses *Prolégomènes*, s'était exprimé de la sorte :

*Nun ist es der menschlichen Vernunft in diesem Falle so gut nicht geworden. Man kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie man etwa einen Euklid vorzeigt, und sagen: das ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, das Erkenntnis eines höchsten Wesen und einer künftigen Welt bewiesen aus Prinzipien der reinen Vernunft.*¹⁶³

À la lumière de ces indications, le sens de la comparaison devient clair : elle signifie tout simplement que la doctrine de la science, dans l'esprit de Fichte, est à la philosophie ce que les *Éléments* d'Euclide sont aux mathématiques; elle signifie que la *Grundlage* est précisément ce livre dont on pourra dire : voilà la métaphysique. Ainsi, lorsque Fichte se prétend en mesure de produire une philosophie pouvant rivaliser, eu égard au caractère scientifique, avec la géométrie, c'est aux *Éléments* d'Euclide qu'il pense. Or dans cette optique, me semble-t-il, la lecture antirationaliste selon laquelle Fichte aurait prétendu réfuter scientifiquement la possibilité d'une philosophie scientifique perd toute crédibilité. En effet, si cette lecture était juste, l'audace avec laquelle il persiste à comparer la doctrine de la science aux *Éléments* d'Euclide n'aurait pas le moindre sens. Car il s'agit bien entendu pour Euclide de *poser* les fondements de la géométrie, et non de saper la possibilité de sa fondation. De sorte qu'il faut supposer que la doctrine de la science, comme le suggère d'ailleurs le titre de la première exposition du système fichtéen : *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, bien loin de la réfuter, *fonde* la possibilité de la philosophie comme science.

Ainsi, une première conclusion paraît s'imposer : la doctrine de la science, selon Fichte, achève la philosophie et l'élève au statut de science en ce sens qu'elle constitue la présentation de la vérité à laquelle le philosophe ne faisait jusque-là qu'aspirer. Fichte croit avoir découvert la voie permettant au philosophe, de simple amoureux de la sagesse en quête de savoir qu'il était jusqu'alors, d'accéder au statut de savant. Comme l'écrit

¹⁶² Cité par Xavier Léon in *Fichte et son temps*, I, p. 377-378, n. 1.

¹⁶³ Voir Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783), Ak, IV, p. 271.

Rüdiger Bubner : „*Fichtes Wissenschaftslehre macht alle Anstrengung, die altmodische Philosophie (...) auf das zeitgemäße Niveau der Wissenschaft zu heben.*“¹⁶⁴ C'est d'ailleurs pourquoi Fichte caractérise la plupart du temps son système non pas comme *philosophie*, mais comme *doctrine de la science*. En effet, la philosophie par essence n'est rien d'autre que l'amour de la sagesse ou de la vérité, c'est-à-dire action de rechercher la sagesse dont on se trouve actuellement privé. Par conséquent, le philosophe, en tant qu'il atteint l'objectif qu'il se propose, quitte la voie proprement philosophique pour entrer sur le territoire de la science. Ainsi, une philosophie accomplie pourrait s'appeler tout simplement *la science* ou, en tant que doctrine se proposant de présenter ou d'enseigner la science : *la doctrine de la science*, et c'est précisément la raison pour laquelle Fichte a choisi cette appellation. Il écrit à ce propos :

*Dann würde diese Wissenschaft, wenn sie nur einmal Wissenschaft geworden wäre, nicht ohne Fug einen Namen ablegen, den sie aus einer keinesweges übertriebenen Bescheidenheit bisher geführt hat – den Namen einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilettantism. Die Nation, welche diese Wissenschaft erfinden wird, wäre es wohl werth, ihr aus ihrer Sprache einen Namen zu geben, und sie könnte dann schlechthin die Wissenschaft, oder die Wissenschaftslehre heissen.*¹⁶⁵

Dans cette optique, le projet de Fichte, comme le note encore une fois R. Bubner¹⁶⁶, entretient un rapport étroit avec celui de Hegel. En effet, Hegel, dans la célèbre introduction de sa *Phénoménologie de l'esprit* (1807), explique lui aussi qu'il souhaite voir la philosophie abandonner l'appellation d'*amour de la sagesse* pour celui de science¹⁶⁷. C'est probablement ce que veut dire Jean-Louis Vieillard-Baron lorsqu'il suggère que

¹⁶⁴ R. Bubner, « Von Fichte zu Schlegel », p. 41. Sur ce point, voir aussi I. Thomas-Fogiel, *Fichte*, p. 58 : « Faire accéder la philosophie au rang de science, tel est donc le moteur qui explique la substitution au terme *philosophie* de l'expression *doctrine de la science*. »

¹⁶⁵ Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 44-45/GA, I, 2, p. 117-118.

¹⁶⁶ Sur ce point, voir R. Bubner, « Von Fichte zu Schlegel », p. 38 : „*Fichte war durchaus nicht kleinmütig, als er die traditionell sogenannte Philosophie ihres vorläufigen Titels entkleiden und zur grundlegenden Wissenschaft von aller menschlichen Wissenschaft, eben zur Wissenschaftslehre umzubauen versprach. Zwölf Jahre später bemerkt Hegel in seiner berühmten Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“, er ziele darauf, daß die Philosophie ihre alte Bezeichnung einer Liebe zur Weisheit aufgeben und wirklich Wissenschaft werden könne.*“

¹⁶⁷ Voir Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 11 : „*Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben seyn. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, – dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu seyn, – ist es, was ich mir vorgesetzt.*“

Hegel, malgré toutes les critiques qu'il adresse à Fichte, lui demeure néanmoins redevable.

Il écrit :

*L'ensemble des critiques adressées par Hegel à Fichte, tantôt perspicaces, tantôt caricaturales, ne doivent pas faire oublier que ce que Hegel a retenu d'essentiel de Fichte est la notion de "science", de la Wissenschaft, appliquée à la philosophie.*¹⁶⁸

On parle souvent, depuis quelques décennies, de la manière dont le succès de Hegel aurait empêché la postérité d'emprunter, en matière de philosophie, la voie tracée par Fichte. Dieter Henrich écrit par exemple dans cet esprit :

*Ich möchte zeigen, daß, wer immer nach einem angemessenen Begriff von Selbstbewußtsein sucht, sich auch heute noch auf Fichte beziehen muß – und zwar so, daß er seine anfängliche Entdeckung nachvollzieht, die bisher verkannt wurde, weil sie zu bald und zum Schaden für das Denken unter den Schatten des Eindrucks geriet, den Hegel gemacht hat.*¹⁶⁹

Cependant, il ressort de ce qui précède – et ces conclusions, dans la suite du texte, ne feront que se renforcer – que s'il est possible d'affirmer que Hegel a mal compris Fichte et qu'il se soit trompé en croyant l'avoir dépassé, il est tout à fait juste en revanche de comprendre le projet hégélien comme une reprise ou un prolongement du projet initial de Fichte.

¹⁶⁸ J.-L. Vieillard-Baron, *Remarques sur la critique hégélienne de Fichte*, p. 323. Un autre commentateur, W. M. Martin, établit un rapport étroit entre les pensées de Fichte et de Hegel. Dans son ouvrage *Idealism and Objectivity*, Martin explique que c'est son désir de comprendre Hegel qui l'a amené à Fichte : les écrits fichtéens de la période de Jéna, dit-il, doivent être considérés comme un ensemble de textes-clef en vue de la compréhension de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Il écrit à ce propos : "This study was born of a pair of frustrations in trying to come to terms with Hegel's philosophical project – particularly as that project is manifest in the *Phenomenology of Spirit* (...). It was my struggle with these (...) questions [concernant Hegel] that eventually led me to the early theoretical writings of Johann Gottlieb Fichte. By all accounts, Fichte's writings during his brief tenure at Jéna had done much to shape the subsequent idealist tradition. I was excited to discover that they also offered an explicit engagement with the issues that seemed to lie largely in the background of the Hegelian project." (W. M. Martin, *Idealism and Objectivity*, p. 1-2.)

¹⁶⁹ D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, p. 60. Sur ce point, voir aussi D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, p. 80 : „Wenn man die Geschichte der idealistischen Philosophie betrachtet, so kann man nur bedauern, daß Fichtes Entdeckung dazu verurteilt war, vergessen zu werden und ohne Resonanz zu bleiben. Es war Hegels Denken, das Widerhall gefunden hat.“

Chapitre 2 :

Fichte héritier de la tradition

D'après ce qui précède (chapitre 1), la doctrine de la science achève la philosophie, elle ne fait rien d'autre que résoudre scientifiquement le problème ou la question proprement philosophique. Comme l'écrit Wayne M. Martin : "*It was an attempt to advance philosophy to the rank of "science".*"¹⁷⁰ Un tel constat, me semble-t-il, s'impose hors de tout doute possible. Le concept recherché, à savoir le concept du but de la doctrine fichtéenne de la science, se trouve ainsi déterminé dans une certaine mesure. Non pas suffisamment cependant, puisqu'il demeure en grande partie ambigu. Comment concevoir en effet le projet philosophique soi-disant achevé par Fichte, c'est-à-dire : comment Fichte lui-même envisageait-il le projet philosophique, en quoi la philosophie selon lui consistait-elle, quelle question ou quel problème cherchait-elle à résoudre?

Sur ce point, Fichte est formel : le projet philosophique dont la doctrine de la science constitue l'accomplissement n'est nul autre que le projet philosophique tel qu'il a toujours été envisagé par les grands philosophes de la tradition. C'est ainsi qu'il écrit, par exemple, dans son article intitulé *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* (1795), après avoir énoncé la question à laquelle il cherche à répondre dans la doctrine de la science :

*Alle Philosophie, von Anbeginn an bis jetzt, hat die Beantwortung dieser Frage zu ihrem letzten Zwecke gehabt; sollte dieselbe in unseren Tagen durch Kant, wie ich wenigstens glaube, wirklich beantwortet seyn, so ist diese Beantwortung nur nicht verstanden worden; denn die Frage wird von mehreren, die fähig sind, sich zu ihr zu erheben, und die es wissen, was sich von der Philosophie fordern lässt, vernehmlich genug wiederholt. Meines Erachtens – dies ist eine historische Behauptung, und ich appellire über diesen Punct an die besseren unter den jetzt lebenden philosophischen Schriftstellern, und an die gesammte Geschichte der Philosophie – meines Erachtens ist die Frage, welche die Philosophie zu beantworten hat, folgende: wie hangen unsere Vorstellungen mit ihren Objecten zusammen; inwiefern kann man sagen, dass denselben etwas, unabhängig von ihnen, und überhaupt von uns, ausser uns entspreche?*¹⁷¹

¹⁷⁰ W. M. Martin, *Idealism and Objectivity*, p. 4.

¹⁷¹ Fichte, *Vergleichung* (1795), SW, II, p. 434-435/GA, I, 3, p. 247.

Selon la déclaration explicite de Fichte donc, la question de la doctrine de la science est très précisément la même que la question posée par la philosophie depuis toujours. Il s'agit là d'ailleurs d'une déclaration réitérée par Fichte à maintes reprises en plusieurs endroits fort distincts de son œuvre. C'est ainsi que, dans la *Première introduction à la doctrine de la science* (1797), encore une fois après avoir défini explicitement la tâche de la philosophie, Fichte s'exprime dans les termes suivants :

*Endlich könnte jemand die Benennung in Anspruch nehmen, und behaupten: Philosophie sey überhaupt, oder sie sey ausser dem angegebenen auch noch mit, etwas Anderes. Ihm würde leicht nachzuweisen seyn, dass von jeher von allen Kennern gerade das angeführte für Philosophie gehalten worden, dass alles, was er etwa dafür ausgeben möchte, schon andere Namen habe; dass, wenn dieses Wort etwas bestimmtes bezeichnen solle, es gerade die bestimmte Wissenschaft bezeichnen müsse.*¹⁷²

Un peu plus loin, dans le même texte, Fichte revient à la charge. Il écrit :

*Nun hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben; ihr Object liegt sonach nothwendig ausser aller Erfahrung. Dieser Satz gilt für alle Philosophie, und hat auch, bis auf die Epoche der Kantianer und ihrer Thatsachen des Bewusstseyns, und also der inneren Erfahrung, wirklich allgemein gegolten.*¹⁷³

La même déclaration apparaît dans l'exposition *nova methodo* de la doctrine de la science. Fichte ici procède de la même façon : après avoir déterminé la tâche de la philosophie telle qu'il la conçoit, il affirme :

*Ob es wirklich eine solche Wissenschaft giebt, bleibe vor der Hand noch unentschieden; daß aber viele Bemühungen angewandt worden sind, diese Frage zu beantworten, ist bekannt; denn von je her war sie die Aufgabe der Philosophie.*¹⁷⁴

Plus tard, dans l'exposition de 1804, Fichte l'affirmera de nouveau :

*Diese Aufgabe hat nun die W.-L. gemein mit aller Philosophie. Das haben alle dunkel oder deutlich gewollt; und könnte man historisch nachweisen, daß es eine nicht gewollt hätte, so läßt sich dieser der philosophische Beweis entgegenstellen, daß sie es habe wollen müssen, so gewiß sie hat existiren wollen.*¹⁷⁵

¹⁷² Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 424/GA, I, 4, p. 187.

¹⁷³ Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 425/GA, I, 4, p. 187.

¹⁷⁴ Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 324.

¹⁷⁵ Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1804), SW, X, p. 93/GA, II, 8, p. 8.

On ne saurait donc en douter : le problème de la philosophie, d'après Fichte, fut le même de tout temps. Fichte, il est vrai, paraît convaincu que la doctrine de la science soit la seule « vraie philosophie »¹⁷⁶, qu'elle est *la* philosophie elle-même et que, avant la doctrine de la science, par conséquent, la philosophie proprement dite n'avait jamais existé (sauf sous la forme du système kantien, que l'on a cependant selon Fichte mal compris¹⁷⁷). Cela toutefois n'implique aucunement que Fichte se considère comme étant en rupture radicale par rapport à la tradition philosophique. Au contraire, il affirme lui-même que le seul avantage qu'il possède sur ses prédécesseurs fut précisément d'avoir pu profiter du fruit de leurs réflexions et recherches. Il se voit pour ainsi dire comme un nain sur les épaules des géants qui, comme Kant et Reinhold, l'ont précédé :

*Der Verfasser [à savoir Fichte] ist (...) innig überzeugt, dass nach dem genialischen Geiste Kants der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinholds; und er glaubt den ehrenvollen Platz zu kennen, welchen die Elementar-Philosophie des letzteren bei den weitemn Vorsritten, die die Philosophie, an wessen Hand es auch sey, nothwendig machen muss, dennoch immer behaupten wird. Es ist nicht in seiner Denkungsart irgend ein Verdienst muthwillig zu verkennen, oder es verkleinern zu wollen; er glaubt einzusehen, dass jede Stufe, die die Wissenschaft je bestiegen hat, erst bestiegen seyn musste, ehe sie eine höhere betreten konnte; er hält es wahrhaftig nicht für persönliches Verdienst, durch einen glücklichen Zufall nach vortrefflichen Arbeitern an die Arbeit gerufen zu werden; und er weiss, dass alles Verdienst, das etwa hierin Statt finden könnte, nicht auf dem Glücke des Findens, sondern auf der Redlichkeit des Suchens beruht, über welche jeder nur selbst sich richten und belohnen kann.*¹⁷⁸

Aux yeux de Fichte, la doctrine de la science est destinée à remplacer tous les systèmes philosophiques antérieurs, non pas comme s'il s'agissait de métamorphoser la philosophie telle qu'elle avait été conçue jusque-là en quelque chose d'autre, mais tout simplement en

¹⁷⁶ Sur ce point, voir par exemple Fichte, *Verhältniß* (1812), SW, IX, p. 391-392/GA, II, 14, p. 393: „Es fand sich, daß der besondere Geist der Logik zugleich der Geist aller nicht wahren, d.i. nicht idealistischen Philosophie sei; und so wurde uns denn unsere Betrachtung zu mehr, als wofür wir sie angekündigt hatten, zur Aufstellung des Unterschiedes aller vorgeblichen und Schein-Philosophie ohne Ausnahme, von der wahren, die die W.-L. ist, was die wahre Philosophie nothwendig sein muß“; Fichte, *Vergleichung* (1795), SW, II, p. 443/GA, I, 3, p. 254 : „Aber kann denn dann die Wissenschaftslehre allgemeine Philosophie seyn, da sie ihr Unvermögen, allgemeine Ueberzeugung zu erzwingen, zugesteht? Wenn sie, wie allerdings behauptet wird, die einzig wahre Philosophie ist, so ist sie auch allgemeine Philosophie.“

¹⁷⁷ Voir Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 421/GA, I, 4, p. 185. Passage déjà cité (chapitre 1).

¹⁷⁸ Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 30-31/GA, I, 2, p. 110-111.

tant qu'ensemble des tentatives plus ou moins infructueuses de résoudre le problème qu'elle résout elle-même scientifiquement. Il écrit à ce propos :

*Gewisse Freunde des transscendentalen Idealismus, oder auch des Systems der Wissenschaftslehre, haben diesem Systeme den Namen der neuesten Philosophie beigelegt. Ohnerachtet diese Benennung beinahe wie ein Spott aussieht, und bei ihren Urhebern das Suchen einer allerneuesten Philosophie vorauszusetzen scheint; ohnerachtet ferner der Urheber dieses Systems für seine Person überzeugt ist, dass es nur eine einzige Philosophie giebt, so wie nur eine einzige Mathematik, und dass, sobald nur diese einzig mögliche Philosophie gefunden und anerkannt worden, keine neuere entstehen, sondern alle bisherigen sogenannten Philosophien nur als Versuche und Vorarbeiten gelten werden: so hat er doch auf dem Titel einer populären Schrift lieber auf jede Gefahr jenem Sprachgebrauche folgen, als sich der unpopulären Benennung des transscendentalen Idealismus, oder der Wissenschaftslehre, bedienen wollen.*¹⁷⁹

Ainsi, la doctrine de la science ne ferait rien d'autre que de proposer une réponse scientifique au problème de la philosophie tel qu'il se posait déjà chez les Grecs. Fichte, il est vrai, dans la *Seconde introduction à la doctrine de la science* (1797), fait une déclaration qui paraît contredire cette conclusion. Il écrit en effet : „*Ich rede nicht von den Alten. Ob diese die eigentliche Frage der Philosophie sich auch nur mit Bewusstseyn aufwarfen, – selbst dies ist zweifelhaft.*“¹⁸⁰. Hegel, dans son écrit sur la *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, relève d'ailleurs cette déclaration de Fichte, qu'il juge exorbitante¹⁸¹. Sans trancher la question de savoir lequel, de Fichte ou de Hegel, a raison sur ce point, je souhaite simplement souligner le fait que Fichte ici n'attribue pas aux Anciens une autre conception de la philosophie que la sienne. Il affirme simplement que, du moment que la question de la philosophie telle qu'il la détermine lui-même ne se trouve pas chez les Anciens formulée explicitement, il est permis de se demander si ceux-ci étaient véritablement conscients du problème général qu'ils cherchaient à résoudre à travers

¹⁷⁹ Fichte, *Sonnenklarer Bericht* (1801), SW, II, p. 323-324/GA, I, 7, p. 185.

¹⁸⁰ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 513/GA, I, 4, p. 264.

¹⁸¹ Sur ce point, voir Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), p. 11 : „*Nicht weniger muß auch aus der Eigenthümlichkeit der Form, in welcher sich die Fichte'sche Philosophie ausgesprochen hat, erklärt werden, daß Fichte von Spinoza sagen konnte, Spinoza könne an seine Philosophie nicht geglaubt, nicht die volle innere lebendige Ueberzeugung gehabt haben, – und von den Alten, daß selbst dieß zweifelhaft sey, ob sie sich die Aufgabe der Philosophie mit Bewußtseyn gedacht haben.*“

la réflexion qu'ils nous proposent. Différents textes de Fichte comprennent d'ailleurs certaines remarques tendant à confirmer cette lecture. En voici quelques unes:

a)

*Man philosophirte schon frühe, aber nur dunkel; es lag noch kein deutlicher Begriff zu Grunde.*¹⁸²

b)

*Wir [Fichte] sind die eigentlichen Nachfolger der Alten, nur dass wir klar einsehen, was für sie dunkel blieb.*¹⁸³

c)

*Auch haben alle wahren Philosophen von jeher aus diesem Gesichtspuncte philosophirt, nur ohne es deutlich zu wissen.*¹⁸⁴

J'en conclus que comprendre correctement la nature de l'entreprise fichtéenne, c'est comprendre en quel sens cette entreprise peut être considérée comme s'enracinant directement dans le projet philosophique tel qu'il fut traditionnellement conçu depuis les Grecs.

¹⁸² Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 325.

¹⁸³ Fichte, *Anweisung* (1806), SW, V, p. 425/GA, I, 9, p. 74.

¹⁸⁴ Fichte, *Naturrecht* (1796-1797), SW, III, p. 2/GA, I, 3, p. 314. Sur ce point, on pourrait d'ailleurs attirer de nouveau l'attention du lecteur sur un autre passage déjà cité un peu plus haut, où Fichte s'exprime de la sorte : „Diese Aufgabe hat nun die W.-L. gemein mit aller Philosophie. Das haben alle dunkel oder deutlich gewollt.“ (Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1804), SW, X, p. 93/GA, II, 8, p. 8.)

Chapitre 3 :

Le *Wissenschaftslehrer* comme *Aufklärer*

D'après ce qui précède, Fichte conçoit la doctrine de la science en tant que philosophie accomplie, comme accomplissement du projet philosophique tel que tous les philosophes proprement dits l'ont conçu avec plus ou moins de clarté depuis l'Antiquité grecque. Afin d'atteindre le premier objectif que nous nous sommes fixé dans la présente thèse – déterminer l'intention de la doctrine de la science – c'est donc à la question de savoir comment fut traditionnellement conçue la philosophie qu'il nous faut tout d'abord répondre.

Or la philosophie depuis son origine, comme son nom l'indique, est *amour de la sagesse*. Au sens classique et traditionnel du terme, philosopher, être philosophe, c'est être *ami de la connaissance*, du savoir et de la vérité. Le philosophe, par définition, aime et veut la connaissance et la vérité. Mais nul n'aime à proprement parler que ce qui possède en soi-même une valeur, que ce qui est absolument bon, non pas en vue d'autre chose, mais bon en soi, bref : comme l'enseigne déjà Platon¹⁸⁵, seul le bien lui-même est objet d'amour véritable. Or le bien par essence est *un*, non pas multiple. En tant qu'il possède une valeur en lui-même, le bien doit nécessairement être unique en son genre, et nul ne connaît l'amour qui n'aime exclusivement. En effet, s'il y avait plusieurs biens, ces différents biens, précisément en tant que distincts les uns des autres, seraient extérieurs et opposés les uns aux autres, de sorte que la possession de l'un exclurait la possibilité de la posséder l'autre. En tant que biens, cependant, c'est-à-dire : en tant qu'ayant une valeur en eux-mêmes, chacun de ces biens serait voulu au même titre, de manière qu'il serait impossible de se décider en faveur de l'un au détriment de l'autre. Possédant l'un, on n'en aspirerait pas moins à l'autre, en vue de l'acquisition duquel le premier deviendrait simple

¹⁸⁵ Platon, *Le banquet*, p. 67 (205d-206a) : « On dit parfois (...) que chercher la moitié de soi-même, c'est aimer; et moi je dis, mon cher, qu'aimer, ce n'est chercher ni la moitié ni le tout de soi-même, si cette moitié et ce tout ne sont pas bons, puisque les hommes consentent à se laisser couper les pieds et les mains quand ces parties d'eux-mêmes leur paraissent mauvaises; car ce n'est pas, je pense, à ce qui lui appartient que chacun de nous s'attache, à moins qu'il ne regarde le bien comme une chose qui lui est propre et fait partie de lui-même, et le mal comme une chose étrangère; car les hommes n'aiment que le bien. »

monnaie d'échange. Aucun de ces biens ne constituerait par suite une fin en soi, c'est-à-dire qu'aucun de ces biens ne serait ce qu'il convient d'appeler le *bien* au sens fort du terme. Dans la mesure où j'aime plusieurs choses également, je n'en aime aucune, puisque chacune de ces choses aimées, considérée relativement aux autres, m'est indifférente. Comme l'enseigne le Christ : « Nul ne peut servir deux maîtres : ou bien il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. »¹⁸⁶ Ainsi, il n'est qu'un seul bien, une seule chose qui puisse être véritablement aimée. Aimer quelque chose, c'est la désirer à l'exclusion de toute autre. D'où il résulte que la philosophie comme amour de la sagesse doit être conçue en tant qu'intérêt absolument exclusif pour la connaissance et la vérité. Le philosophe, par définition, veut la vérité et il ne veut que la vérité.

Par suite, si notre hypothèse est juste, la philosophie aux yeux de Fichte n'est philosophie qu'en ce sens bien précis, et la question *soulevée* et, si l'on en croit ce dernier, *résolue* par la doctrine de la science n'est autre que la question pour ainsi dire inhérente à la conscience philosophique comme conscience intéressée exclusivement par le savoir et la vérité. En d'autres termes, philosopher au sens des Anciens, aimer la vérité, c'est se trouver nécessairement confronté à une certaine question ou à un problème précis, dont Fichte, si on l'en croit, fut le premier, sinon à découvrir¹⁸⁷, du moins à exposer scientifiquement la solution à laquelle il aurait donné le nom de *doctrine de la science*.

¹⁸⁶ TOB, Mt, 6, 24.

¹⁸⁷ Fichte, à tort ou à raison – il ne m'appartient pas ici d'en décider –, supposait que Kant était en possession de cette solution, mais qu'il l'aurait exposée partiellement et de manière quelque peu sibylline afin de ménager ses contemporains et d'éviter le scandale. Sur ce point, voir par exemple Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 479/GA, I, 4, p. 230-231 : „Nun weiss ich sehr wohl, dass Kant ein solches System [c'est-à-dire un système tel que celui de la doctrine de la science, posant le moi comme principe de toute réalité] keinesweges aufgestellt hat, denn dann würde der Verf[asser] der Wissenschaftslehre sich der Mühe überhoben, und einen anderen Zweig des menschlichen Wissens zur Bearbeitung gewählt haben. (...) Aber ich glaube eben so sicher zu wissen, dass Kant sich ein solches System gedacht habe; dass alles, was er wirklich vorträgt, Bruchstücke und Resultate dieses Systems sind, und dass seine Behauptungen nur unter dieser Voraussetzung Sinn und Zusammenhang haben. Ob er dieses System sich selbst nicht in der Bestimmtheit und Klarheit gedacht habe, dass er es auch anderen hätte vortragen können, oder ob er es sich allerdings so gedacht, und es nur nicht vortragen gewollt, wie einige Winke anzudeuten scheinen, könnte, wie es mir vorkommt, ganz ununtersucht bleiben, oder, wenn es untersucht werden soll, so mag dies ein anderer thun; denn über diesen Punct habe ich nie etwas behauptet.“ À la suite de cette affirmation, Fichte cite, en note infrapaginale, un certain nombre de passages de la *Critique de la raison pure* tendant à confirmer son hypothèse. Sur le même thème, voir aussi Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 186, n.*/GA, I, 2, p. 335, n.* : „Es ist hier weder der Ort zu zeigen, was sich übrigens handgreiflich zeigen lässt, dass Kant sehr wohl auch das wusste, was er nicht sagte; noch der, die Gründe anzugeben, warum er nicht alles sagen konnte noch wollte, was er wusste. Die hier aufgestellten und aufzustellenden Principien liegen offenbar den

Ainsi, la possibilité de la philosophie comme science suppose selon Fichte une véritable *passion* pour la vérité. Il ne s'agit pas simplement, selon lui, dans l'acte de philosopher, de procéder froidement à l'exercice de la faculté de connaître relativement à certaines questions données d'avance, de l'extérieur. Mais l'amour de la vérité, la recherche de la vérité, doit précéder le questionnement, qui surgit lui-même au contraire de cet amour. Au principe de toute philosophie ou système philosophique, en tant que réponse à la question soulevée par le philosophe, se trouve donc un *intérêt*. D'où le mot bien connu de Fichte : „*Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist.*“¹⁸⁸ En effet, explique-t-il dans sa *Première introduction à la doctrine de la science* (1797), un tel choix s'enracine dans l'intérêt qui guide notre vie tout entière. En l'occurrence, la seule véritable philosophie, la seule philosophie digne de ce nom, se fonde dans l'intérêt pour la vérité.

Boris Jakowenko, un commentateur aujourd'hui tombé dans l'oubli, voyait dans cette formule devenue célèbre une clef importante en vue de la compréhension de l'œuvre spéculative de Fichte, d'un abord si difficile. En découvrant l'homme Fichte, supposait-il à la lumière de cette formule, on découvrirait du même coup ce qu'il appelait « l'idée fondamentale de la philosophie théorique de Fichte »¹⁸⁹. Il écrit à ce propos: „*Der Mensch Fichte kann und muß als Ausgangspunkt und illustrierendes Beispiel bei dem Versuche dienen, die Fichtesche Philosophie zu durchdringen und zu begreifen.*“¹⁹⁰ L'idée de ce

seinigen zum Grunde, wie jeder sich überzeugen kann, der sich mit dem Geiste seiner Philosophie (die doch wohl Geist haben dürfte) vertraut machen will. Dass er in seinen Kritiken die Wissenschaft nicht, sondern nur die Propädeutik derselben aufstellen wolle, hat er einige Mal gesagt.“ Ou encore Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 485 : „*Was ist eine Kategorie? Kant sagt, er sei im Besitz der Definition der Kategorie und wolle sie nicht geben, um sich gewissen Einwendungen nicht auszusetzen, deren er sich überheben könnte; dieß ist Kant als ehrlichem Manne zu glauben, jene Schwierigkeiten lassen sich auch wohl einsehen; er war nemlich zu ängstlich, seinen Idealismus unverdächtig darzustellen; dieß wird völlig klar, denn wenn man die verschiedenen Ausgaben der Kritik vergleicht, so findet man, daß Kant in der zweiten zurückgegangen ist; er würde diese Zurückhaltung nicht gebraucht haben, wenn er sich Gewandtheit der Sprache zugetraut hätte.*“ Tom Rockmore fait justement remarquer que Fichte, sur ce point, paraît modeler sa propre affirmation selon laquelle le système kantien serait fondé sur les principes de la doctrine de la science sur une affirmation semblable de Kant lui-même à propos de Platon. Voir Tom Rockmore, *Fichteian Epistemology and Contemporary Philosophy*, p. 158 : „*Indeed, he [Fichte] made the (...) extreme claim, obviously modelled on Kant's belief to understand Plato better than Plato understood himself, that Kant's position followed from his own principles.*“

¹⁸⁸ Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 434/GA, I, 4, p. 195.

¹⁸⁹ B. Jakowenko, *Die Grundidee der theoretischen Philosophie J. G. Fichtes*, p. 1.

¹⁹⁰ B. Jakowenko, *Die Grundidee der theoretischen Philosophie J. G. Fichtes*, p. 2.

procédé (également suggéré par Ernst Bergmann¹⁹¹) peut être reprise en vue de déterminer l'intention de la doctrine de la science. Car s'il est vrai que la philosophie, selon Fichte, doive s'enraciner dans l'intérêt suprême constituant le fondement de tous les intérêts guidant notre vie, alors la détermination de l'intérêt fondamental dont l'homme Fichte était animé doit permettre de déterminer par la même occasion ce qui constitue selon ce dernier l'origine du questionnement et de la discipline philosophique en général. Immanuel Hermann Fichte, le fils de Fichte, dans la préface de l'ouvrage qu'il consacre à la vie de son père, exprime à ce propos un point de vue semblable :

*Vollständig wird seine Lehre [celle de Fichte] nur durch seinen persönlichen Charakter begreiflich, denn sie ist eben der vollendete Ausdruck und die Konsequenz desselben.*¹⁹²

La question est donc la suivante : qui était l'homme Fichte, de quel intérêt était-il animé? Cette question, du moins si l'on en croit son propre témoignage ainsi que le témoignage de ceux qui l'ont connu, ne peut recevoir que la réponse suivante : Fichte était un philosophe au sens classique et traditionnel du terme, c'était un amoureux de la sagesse, entièrement mobilisé par le désir de connaître et de voir la vérité apparaître comme vérité; il ne connaissait pas d'autre bien que le savoir en général. Le savoir *en général*, dis-je, quel qu'il soit et quel qu'en soit le dépositaire. Non pas dans le savoir d'un seul ou de quelques uns, mais dans le savoir de tout un chacun, dans le savoir de tout être capable de connaissance. Fichte était un *Aufklärer* au sens propre du terme, un *agent de la lumière* : il n'avait d'autre but que l'*acquisition* d'abord, puis la *diffusion universelle* du savoir ou de la vérité. Il n'était pas homme à penser que le savoir, au sens fort du terme, c'est-à-dire un savoir véritablement fondé, absolument sûr, puisse être en certaines circonstances une mauvaise chose, puisse nuire ou être utilisé à mauvais escient. Tout savant, en tant que tel, croyait-il à l'instar de Socrate et de Platon¹⁹³, était fondamentalement bon. Nul selon lui ne faisait le mal, sinon par ignorance.

¹⁹¹ Voir E. Bergmann, *J. G. Fichte der Erzieher zum Deutschtum* (1928), p. 3-32, le premier chapitre intitulé „Fichtes Persönlichkeit als Schlüssel zum Werk“.

¹⁹² I. H. Fichte, *Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*, I, p. VIII.

¹⁹³ Selon Socrate/Platon, nul ne fait le mal volontairement, mais seulement par ignorance, ce qui implique que le savant proprement dit est nécessairement bon. C'est le fameux paradoxe de la *vertu-science*. À ce propos, voir Platon, *Protagoras*.

Une multitude de déclarations de Fichte, un nombre impressionnant d'arguments, d'anecdotes historiques et de témoignages de contemporains peuvent être produits sur ce point. Ayant pris connaissance de ces déclarations et témoignages, Xavier Léon, dans *Fichte et son temps*, résume :

*Sa droiture, sa haute probité, son bon cœur faisaient de son amitié un don inestimable; sa fidélité était à toute épreuve. Ses amis avaient beau lui témoigner leur mauvaise humeur, le contredire en particulier ou en public, il supportait tout de leur part, à condition toutefois qu'il fût sûr de la sincérité de leurs sentiments; car il ne mettait rien au-dessus de la vérité : lutter pour elle, n'était-ce pas tout l'effort de sa vie? Penseur, il cherchait les principes premiers et certains; homme, il haïssait à mort le mensonge, il était incapable de s'y faire; il disait à chacun ses vérités à la figure, mais il les disait sans fiel, sans ostentation, à l'heure qui convenait le mieux.*¹⁹⁴

Examinons tout d'abord les déclarations de Fichte lui-même à ce propos. Fichte, à travers son œuvre, se présente à d'innombrables reprises comme un amoureux du savoir et de la vérité. Ses écrits de jeunesse l'expriment déjà avec beaucoup de force. « J'aime la vérité »¹⁹⁵, écrit-il déjà tout bonnement dans son essai de 1791 concernant la propriété intellectuelle. Rien ne le pousse à prendre la plume que le pur « amour de la vérité »¹⁹⁶, déclare-t-il en 1792 dans un écrit qu'il ne confia jamais lui-même aux presses. Au fil des années, d'ailleurs, il s'exprime sur ce point avec une vigueur sans cesse accrue. Voici ce qu'il déclare par exemple en 1795, dans la préface à la première édition complète de la *Grundlage* :

*An meine Person denke ich überall nicht : aber für die Wahrheit bin ich entflammt, und was ich für wahr halte, das werde ich immer so stark und so entscheidend sagen, als ich es vermag.*¹⁹⁷

Plusieurs années plus tard, dans la *Réponse juridique à l'accusation d'athéisme* (1799), Fichte professe toujours le même amour. Après avoir supposé que le fondement de l'accusation d'athéisme dont il fait l'objet est en réalité de nature *politique* – on le croit révolutionnaire –, Fichte réfute cette accusation en expliquant qu'aucun savant digne de ce

¹⁹⁴ X. Léon, *Fichte et son temps*, I, p. 275-276.

¹⁹⁵ Fichte, *Büchernachdruck* (1791), SW, VIII, p. 241/GA, I, 1, p. 424.

¹⁹⁶ Fichte, *Zuruf an die Bewohner* (1792), GA, II, 2, p. 185-197. Résumé par Xavier Léon in *Fichte et son temps*, I, p. 119-121.

¹⁹⁷ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 87/GA, I, 2, p. 252.

nom, comme il croit lui-même en être un, ne saurait souhaiter la révolution. Il s'exprime à ce propos en ces termes :

Jene Politiker erlauben mir ihnen ein untrügliches Kriterium anzugeben, welche Individuen nicht zu dieser Klasse [à savoir à la classe des savants susceptibles de souhaiter une révolution] gehören. Es sind diejenigen, welche ihre Wissenschaft lieben, und zeigen, dass sich dieselbe ihres ganzen Geistes bemächtigt hat. Die Liebe der Wissenschaft, und ganz besonders die der Speculation, wenn sie den Menschen einmal ergriffen hat, nimmt ihn so ein, dass er keinen anderen Wunsch übrig behält, als den, sich in Ruhe mit ihr zu beschäftigen. Von aussen bedarf er nur der Stille, darum sind revolutionäre Zeiten gerade gegen seinen Wunsch; den inneren Frieden trägt er in sich selbst.

*Diejenigen, welche meine Lebensweise und die Anwendung meiner Zeit kennen, mögen urtheilen, ob ich mir einen Platz unter der letzteren Klasse nicht mit Recht anmaassen dürfte.*¹⁹⁸

Fichte à quelques reprises va jusqu'à se présenter comme étant si amoureux de la vérité qu'il n'hésiterait pas le moins du monde à rejeter tout à fait n'importe laquelle de ses idées ou de ses opinions, voire la totalité de son système philosophique, si un argument valable lui était opposé. Voici ce qu'il écrit par exemple à ce propos dans une lettre à Reinhold, datée du 2 juillet 1795 :

*Ungeachtet es freilich kein geringes Gut für mich ist, einer Philosophie mich bemächtigt zu haben, die mein Herz in Übereinstimmung mit meinem Kopfe setzt, so würde ich doch keinen Augenblick mich besinnen, sie aufzugeben, wenn man mir ihre Unrichtigkeit zeigte, eine völlig diese Eintracht zerstörende Lehre dafür annehmen, und auch dann meine Pflicht zu tun glaubte. Der Aufsatz : Ueber Erhöhung und Belebung des reinen Interesse für Wahrheit im Jennerstück der Horen, enthält so ziemlich, wie ich hierüber denke, und auch zu handeln glaube. Ich philosophire, soviel ich mich kenne, ohne alles andere Interesse, als für Philosophie.*¹⁹⁹

C'est d'ailleurs dans cet esprit, sans doute, qu'il invite tous ses opposants, s'ils le peuvent, à renverser sa doctrine :

*So innig ich überzeugt bin, dass die Grundsätze, auf welchen dieses ganze System ruht, unumstösslich sind, und so stark ich auch hier und da diese Ueberzeugung mit meinem vollen Rechte geäussert habe, so wäre es doch eine mir bis jetzt freilich undenkbare Möglichkeit, dass sie dennoch umgestossen würden. Auch das würde mir willkommen seyn, weil die Wahrheit dadurch gewinnen würde. Man lasse sich nur ein auf dieselben, und versuche es, sie umzustossen.*²⁰⁰

¹⁹⁸ Fichte, *Verantwortungsschriften* (1799), SW, V, p. 292/GA, I, 6, p. 77-78.

¹⁹⁹ Fichte, Lettre 294 à K. L. Reinhold (2 juillet 1795), GA, III, 2, p. 343.

²⁰⁰ Fichte, *Grundlage*, SW, I, p. 89/GA, I, 2, p. 254.

Si on l'en croit, Fichte était comme le Socrate que Platon nous présente dans son œuvre : ami de la vérité plus que de toute autre chose, il aimait autant réfuter qu'être réfuté²⁰¹. On sait d'ailleurs que Fichte, qui à l'origine adhéra au matérialisme déterministe, renonça pleinement à son système de pensée à la suite de sa lecture de Kant, et en particulier à la suite de sa lecture des deux dernières *Critiques*²⁰².

Fichte insiste encore à plusieurs reprises sur le fait que nul intérêt et nulle inclination contraire à l'amour de la vérité n'a de part dans son œuvre. Voici ce qu'il écrit par exemple à ce propos dans la *Première introduction* de 1797 :

*Noch bin ich folgende Erinnerungen den Lesern schuldig. Ich habe von jeher gesagt, und sage es hier wieder, dass mein System kein anderes sey als das Kantische. Das heisst : es enthält dieselbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem Verfahren ganz unabhängig von der Kantischen Darstellung. Ich habe dies gesagt, nicht um durch eine grosse Autorität mich zu decken, oder meiner Lehre eine Stütze ausser ihr selbst zu suchen; sondern um die Wahrheit zu sagen, um gerecht zu seyn.*²⁰³

²⁰¹ Voir Platon, *Gorgias*, p. 124 (458a) : « Quelle sorte d'homme suis-je donc ? Je suis de ceux qui sont bien aises d'être réfutés quand ils se trompent, et aussi de réfuter à leur tour une allégation inexacte, mais qui n'aiment pas moins à être réfutés qu'à réfuter les autres; je considère même cet avantage comme supérieur, par la raison qu'il est plus avantageux pour un homme d'être délivré du plus grand des maux que d'en délivrer autrui. »

²⁰² En ce qui concerne l'importance de la seconde *Critique* dans le parcours de Fichte, voir Fichte, Lettre 63 à F. A. Weißhuhn (août-septembre 1790), GA, III, 1, p. 167 : „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die „Kritik der praktischen Vernunft“ gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstößlich, sind mir umgestoßen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z.B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht usw., sind mir bewiesen (...). (...) ich überrede mich nicht, daß vor der Kantischen Kritik irgend jemand, der seinen Verstand selbstständig zu brauchen wußte, anders gedacht hat als ich, und ich erinnere mich, niemanden gefunden zu haben, der gegen mein System etwas Gründliches eingewendet hätte.“ L'étude de la troisième *Critique*, dont Fichte projeta de faire, pendant un moment, l'objet de sa première publication (voir Fichte, *Versuch eines erklärenden Auszugs* (1790/1791), GA II, 1, p. 325-373), fut également d'une grande importance pour la genèse de la doctrine de la science. Voir à ce propos Fichte, Lettre 77 à S. G. Fichte (5 mars 1791), GA, III, 1, p. 222 : „Ich fing eine Schrift [il s'agit de l'écrit de Fichte concernant la troisième *Critique* de Kant] an, über diese Philosophie, die zwar nicht herauskommen wird, weil ich sie nicht vollendet habe; der ich aber doch glückliche Tage, und eine sehr vortheilhafte Revolution in meinem Kopfe, und Herzen verdanke.“ Dans une autre lettre écrite vers la même époque, Fichte, après avoir parlé de son écrit sur la *Critique de la faculté de juger* de Kant, affirme également qu'une révolution s'est récemment produite dans son esprit et dans son cœur. Voir Fichte, Lettre 69 à F. A. Weißhuhn (novembre? 1790), GA, III, 1, p. 190 : „(...) Über den Titel bin ich noch unentschieden. – „Versuch eines erklärenden Auszug aus Kants Kritik der Urtheilskraft“ : was meinen Sie? (...) Über eine Revolution in meinem Geiste habe ich Ihnen schon geschrieben, glaube ich. Ich denke so fort, und es erhält und befestigt mir meine Ruhe immer tiefer.“

²⁰³ Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 420/GA, I, 4, p. 184.

En 1794, dans ses *Conférences sur la destination du savant* (1794), alors qu'il s'apprête, dans la quatrième conférence, à découvrir, dans la destination de ceux qui ont le privilège d'occuper la position sociale de savant, une destination plus sublime que toutes les autres, Fichte s'exprimera de la sorte eu égard à l'embarras dans lequel doit nécessairement se trouver celui qui, comme lui, est en quelque sorte obligé de faire son propre éloge :

*Ich soll als Gelehrter vor ansehenden Gelehrten von der Bestimmung des Gelehrten reden. Ich soll den Gegenstand gründlich untersuchen; ihn, wenn ichs vermag, erschöpfen; ich soll in der Darstellung der Wahrheit nichts vergeben. Und wie, wenn ich eine sehr ehrwürdige, sehr erhabene, vor allen übrigen Ständen sehr ausgezeichnete Bestimmung für diesen Stand auffinde; werde ich sie aufstellen können, ohne die Bescheidenheit zu verletzen, die übrigen Stände herabzuwürdigen, von Eigendünkel geblendet zu scheinen? – Aber ich rede als Philosoph, dem es obliegt, jeden Begriff scharf zu bestimmen. Was kann ich dagegen, dass eben dieser Begriff im Systeme an der Reihe ist? Ich darf der erkannten Wahrheit nichts vergeben. Sie ist immer Wahrheit, und auch die Bescheidenheit ist ihr untergeordnet, und ist eine falsche Bescheidenheit, wo sie ihr Eintrag thut.*²⁰⁴

En dehors des déclarations de ce genre, qui sont l'expression directe de l'amour éprouvé par Fichte à l'égard du savoir et de la vérité, l'œuvre de Fichte comprend une grande variété de déclarations ou de propositions, voire d'articles et d'écrits tout entiers, susceptibles d'être compris comme étant l'expression plus ou moins directe d'un tel amour.

La *Revendication pour la liberté de penser* de 1793, par exemple, peut facilement passer pour un plaidoyer en faveur de l'expansion et de la diffusion de la science comme source de tout bien, ou ce qui est la même chose : comme unique bien, comme unique chose dont l'homme en dernière analyse ait véritablement besoin et, par conséquent, comme unique chose aussi qu'il ait le *droit* de rechercher et de communiquer sans qu'on lui fasse obstacle. Ernst Bergmann résume sur ce point le propos de Fichte :

„Die Menschen sollen elend sein, aber sie soll nicht elend bleiben“. Im Denken der Weisen spiegelt sich ihr fernes Glück. Wer das freie Denken unterdrückt, will nicht, dass die Menschen glücklich sei.

Die Denkenfreiheit ist aber auch eines der unveräußerlichen Menschensrechte des Einzelnen. Im Gesellschaftsvertrag hat er sie nicht aufgegeben. „Freie Untersuchung jedes möglichen Objekts des Nachdenkens nach jeder möglichen Richtung hin und ins Unbegrenzte hinaus“, ist dasjenige, worin sein Menschensadel besteht, ist der

²⁰⁴ Fichte, *Bestimmung des Gelehrten* (1794), SW, VI, p. 323-324/GA, I, 3, p. 50-51.

Weg zur moralischen Veredelung. (...) In Wahrheit wird ja nicht die Denkenfreiheit, was unmöglich ist, sondern nur die Mitteilung des Freigedachten unterdrückt. Damit verschiebt sich aber der Gedanke nur auf ein anderes Feld. Das Recht, an seinen Geist anzünden zu lassen, wer da will, dieses „Recht des freien Mitteilens“, dem kein Sittengesetz widerspricht, trägt nicht minder den Charakter der Unveräußerlichkeit, wie das freie Denken.²⁰⁵

Fichte juge d'ailleurs la vérité si précieuse, il la place tellement au-dessus de tout, que la vertu même lui est selon lui subordonnée. En effet, la seule véritable vertu selon lui s'enracine tout entière dans l'amour du savoir; l'amour du savoir dispose fondamentalement à la vertu quiconque en est pénétré. Voici ce qu'il écrit à ce propos dès 1793 : *„Freie und uneigennützigte Liebe zur theoretischen Wahrheit, weil sie Wahrheit ist, ist die fruchtbarste Vorbereitung zur sittlichen Reinigkeit der Gesinnungen.“²⁰⁶* Puis dans un autre texte datant de la même année :

So lange du dich nicht zu dieser Liebe der Wahrheit, weil sie Wahrheit ist, bildest, bist du uns überhaupt zu nichts nütze, denn sie ist die erste Vorbereitung zur Liebe der Gerechtigkeit um ihrer selbst willen; sie ist der erste Schritt zur reinen Güte des Charakters : rühme dich derselben ja nicht, wenn du diesen Schritt noch nicht gethan hast.²⁰⁷

Et si l'amour de la vérité dispose à la moralité et la justice, ajoute-t-il en 1795 dans son article *Sur la stimulation et l'accroissement de l'amour de la vérité*, c'est qu'il s'agit d'une « force spirituelle »²⁰⁸ en elle-même « morale »²⁰⁹ :

Durch diese Geisteskraft wird zugleich das moralische Vermögen gestärkt, und sie ist selbst moralisch. Beide hängen innig zusammen, und wirken gegenseitig auf einander. Wahrheitsliebe bereitet vor zur moralischen Güte, und ist selbst schon an sich eine Art derselben. Dadurch, dass man alle seine Neigungen, Lieblingsmeinungen, Rücksichten, alles, was ausser uns ist, den Gesetzen des Denkens frei unterwirft, wird man gewöhnt, vor der Idee des Gesetzes überhaupt sich niederzubeugen und zu verstummen; und diese freie Unterwerfung ist selbst eine moralische Handlung. (...) Wer alles, was ausser ihm liegt, in der Erforschung der Wahrheit verachtet, der wird es auch in allem seinem Handeln überhaupt verachten

²⁰⁵ E. Bergmann, *J. G. Fichte der Erzieher zum Deutschtum* (1928), p. 37-38.

²⁰⁶ Fichte, *Zurückforderung* (1793), SW, VI, p. 14/GA, I, 1, p. 175.

²⁰⁷ Fichte, *Beitrag* (1793), SW, VI, p. 42/GA, I, 1, p. 205.

²⁰⁸ Fichte, *Interesse für Wahrheit* (1795), SW, VIII, p. 352/GA, I, 3, p. 90.

²⁰⁹ Fichte, *Interesse für Wahrheit* (1795), SW, VIII, p. 352/GA, I, 3, p. 90.

*lernen. Entschlossenheit im Denken führt nothwendig zur moralischen Güte und zur moralischen Stärke.*²¹⁰

Dans le *System der Sittenlehre* de 1798, d'ailleurs, Fichte pose clairement dans la valeur suprême accordée au savoir la racine du devoir en général. En effet, déclare-t-il, la « pulsion morale »²¹¹ n'est rien d'autre qu'une « pulsion de connaissance déterminée »²¹². Aussi la plupart des devoirs immédiats et médiats identifiés par Fichte se laissent-ils facilement dériver de l'amour du savoir. En tant qu'amoureux du savoir en général – je ne dis pas : de mon propre savoir, mais du savoir comme activité de la faculté de connaître ou de la raison en général, qu'elle soit mienne ou étrangère –, je souhaite nécessairement favoriser chez tout être raisonnable le développement de l'activité de connaître et l'acquisition du savoir. „*Der Endzweck aller Handlungen des sittlich guten Menschen überhaupt und insbesondere aller seiner Wirkungen nach aussen lässt sich in diese Formel fassen : Er will, dass die Vernunft, und nur sie in der Sinnenwelt herrsche.*“²¹³ De cet impératif posant clairement dans le savoir, comme activité essentielle de la raison, la fin à viser, c'est-à-dire le seul et unique bien, découlent tous les devoirs identifiés par Fichte. À commencer par le devoir négatif interdisant la tromperie et le mensonge. Fichte est formel sur ce point : nul ne doit mentir, en aucun cas et sous aucun prétexte. Il écrit à ce propos :

Ich muss das Bedingte, wollen, die freie Causalität meines Mitmenschen in der Sinnenwelt; ich muss sonach auch die Bedingung wollen : dass er eine richtige, für seine Art der Causalität hinlängliche Erkenntniss von derselben habe. (...)

*Diese Disposition des Sittengesetzes negativ gedacht, geht aus ihr das Verbot hervor, den anderen absolut nicht zum Irrthume zu verleiten, ihn nicht zu belügen noch zu betrügen; weder geradezu, indem ich kategorisch behaupte, was ich selbst nicht für wahr halte; noch durch Umschweife, indem ich ihm zweideutigen Bericht abstatte, durch den er, meiner Absicht nach, getäuscht werden soll. (...) Kurz, ich bin absolute Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit schlechthin jederman schuldig; ich darf nichts reden wider die Wahrheit.*²¹⁴

Dans son article *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), ce fameux article à l'occasion de la publication duquel fut déclenchée ce que qu'il

²¹⁰ Fichte, *Interesse für Wahrheit* (1795), SW, VIII, p. 352/GA, I, 3, p. 90.

²¹¹ Fichte, *Sittenlehre* (1798), SW, IV, p. 166/GA, I, 5, p. 155.

²¹² Fichte, *Sittenlehre* (1798), SW, IV, p. 166/GA, I, 5, p. 155.

²¹³ Fichte, *Sittenlehre* (1798), SW, IV, p. 275/GA, I, 5, p. 246.

²¹⁴ Fichte, *Sittenlehre* (1798), SW, IV, p. 283/GA, I, 5, p. 252.

est convenu d'appeler la *Querelle de l'athéisme*, Fichte réitère cette interdiction de mentir de manière plus vigoureuse encore. Il écrit : „Du darfst nicht lügen, und wenn die Welt darüber in Trümmer zerfallen sollte.“²¹⁵ À quel point Fichte prenait l'interdit de mentir au sérieux, c'est d'ailleurs ce que Steffens eut l'occasion d'expérimenter, qui à ce propos rapporte une anecdote saisissante. Il écrit dans son autobiographie intitulée *Was ich erlebte* :

Als ich hörte, wie er [Fichte] den Satz : man dürfe unter keiner Bedingung eine Unwahrheit sagen, behauptete, wagte ich es, ihm folgendes Verhältniß entgegen zu stellen : Eine Wöchnerin ist gefährlich krank, das Kind, sterbend, liegt in einer anderen Stube; die Aerzte haben entschieden erklärt, daß eine jede Erschütterung ihr das Leben kosten wird. Das Kind stirbt – ich sitze am Krankenlager meiner Frau, sie fragt nach dem Befinden des eben gestorbenen Kindes : die Wahrheit würde sie tödten; soll ich sie sagen? – „Sie soll“, antwortete Fichte, „mit ihrer Frage abgewiesen werden.“ – „Das heißt,“ erwiderte ich, „auf das Bestimmteste sagen : ihr Kind sei todt. Ich würde lügen (...) und ich nenne ganz entschieden diese Lüge eine Wahrheit, meine Wahrheit.“ – „Deine Wahrheit?“, rief Fichte entrüstet, „eine solche, die dem einzelnen gehört, giebt es gar nicht; sie hat über Dich, Du nicht über sie zu gebieten. Stirbt die Frau an der Wahrheit, so soll sie sterben.“²¹⁶

Ainsi, l'amour de la vérité n'est pas un simple préalable à la vertu, mais elle est le début de la vertu et elle entraîne nécessairement la vertu dans son ensemble, elle « mène nécessairement à la bonté et à la force morales »²¹⁷.

Il est à noter également que l'expression même de *Wissenschaftslehre* par laquelle Fichte souhaitait remplacer l'appellation de *philosophie*, suggère que Fichte non seulement était animé du désir d'atteindre et d'approfondir personnellement la vérité, mais rêvait aussi de la voir s'imposer partout. Le philosophe accompli, pour Fichte, ne doit pas atteindre la simple science : *Wissenschaft*, mais la doctrine de la science : *Wissenschaftslehre*; il ne doit pas être un simple savant, un *Wissenschaftler*, mais aussi un enseignant de la science, un *Wissenschafts-lehrer*. Claude Piché, dans un article concernant le « caractère "autoritaire" de l'éducation chez Fichte », attire l'attention du lecteur sur le rapport étroit qui existe, dans l'esprit de Fichte, entre la philosophie telle qu'il la conçoit et l'enseignement. Il insiste entre autres sur la double signification de *théorie* et

²¹⁵ Fichte, *Grund unseres Glaubens* (1798), SW, V, p. 185-186/GA, I, 5, p. 354.

²¹⁶ E. Fuchs (éd.), *Fichte im Gespräch*, II, p. 135-136.

²¹⁷ Fichte, *Interesse für Wahrheit* (1795), SW, VIII, p. 352/GA, I, 3, p. 90.

d'enseignement comprise par le mot *doctrine* – ou, en allemand, *Lehre* – chez Fichte.

Comme il l'écrit :

La théorie et son enseignement sont étroitement reliés dans la doctrine de la science. (...) Nous savons (...) que l'expression 'doctrine de la science' est apparue chez Fichte alors qu'il venait d'apprendre qu'on l'avait nommé professeur. (...) Quel sens faut-il alors donner à doctrine? Fichte s'empresse d'éliminer toute équivoque en paraphrasant 'doctrine de la science' de la manière suivante: « science d'une science en général ». La doctrine a donc ici la valeur d'une théorie. (...) Il n'en reste pas moins vrai que le mot -lehre dans Wissenschaftslehre, tout comme le français doctrine, qui conserve la résonance du docere latin, maintient pour sa part la référence au verbe lehren : enseigner!

(...) Il ne s'agit pas pour nous de conclure que les deux connotations 'contenu doctrinal' et 'enseignement' sont présentes à l'esprit de Fichte lorsqu'il forge l'expression doctrine de la science. Mais nous croyons que la double signification du terme n'est pas moins intrinsèque à l'entreprise.²¹⁸

Ces considérations de M. Piché vont dans le sens de l'hypothèse proposée : le philosophe, dans la mesure où il parvient à la connaissance théorique, à l'activité contemplative (la *theoria*, en grec, n'est rien d'autre que la contemplation de la vérité), est par le fait même un *Lehrer* visant la diffusion du savoir. Alexis Philonenko sur ce point, dans son petit ouvrage intitulé *Qu'est-ce que la philosophie?*, développe lui aussi une interprétation qui n'est pas sans affinité avec cette hypothèse. Une des différences fondamentales qui existe entre l'œuvre de Kant et celle de Fichte, déclare Philonenko dans cet ouvrage, réside en ceci que, tandis que la première se présente comme solution à un problème purement théorique, comme si son contenu n'avait rien à voir avec la vie, la seconde se voulait édifiante et se présente comme une prédication appelant à une conversion des cœurs. C'est pourquoi, dit-il, il faut traduire *Wissenschaftslehre* par « *Doctrine de la science*, parce que dans doctrine en français il y a l'idée d'*endoctrinement* qui, pris dans le bon sens, réserve l'idée de *prédication*. »²¹⁹ Je ne souhaite pas me prononcer ici sur la question de savoir s'il faut donner raison à Philonenko quant au jugement qu'il porte ainsi sur le caractère pour ainsi dire purement académique de l'œuvre de Kant. Je retiens cependant l'insistance avec laquelle il souligne l'importance de la

²¹⁸ C. Piché, *La Staatslehre de 1813 et le caractère "autoritaire" de l'éducation chez Fichte*, inédit (version longue de « La Doctrine de l'État de 1813 et la question de l'éducation chez Fichte »).

²¹⁹ A. Philonenko, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 87, n. 1.

dimension de l'enseignement ou de la prédication dans la pensée de Fichte, importance qui exprime à mon sens excellemment à quel point Fichte se concevait comme un amoureux de la sagesse aspirant par-delà toute chose à l'*Aufklärung* universelle proprement dite.

Autant d'éléments, donc, ne composant qu'un faible échantillon de tous ceux qui pourraient être invoqués en faveur de l'hypothèse selon laquelle Fichte se concevait et, dans une large mesure, était aussi perçu par ses contemporains, comme un philosophe au sens classique et traditionnel du terme, c'est-à-dire comme étant essentiellement mobilisé par l'intérêt visant l'acquisition et la diffusion universelle de la connaissance et de la vérité. Par suite, sa doctrine, s'il est vrai – comme c'est bien le cas selon son propre aveu – qu'elle se soit enracinée dans l'intérêt déterminant la totalité de son existence, ne pouvait traiter que du problème posé par et pour la conscience essentiellement mobilisée par cet intérêt.

Chapitre 4 :

Détermination de l'intention générale de la philosophie comme amour de la sagesse

D'après ce qui précède, Fichte concevait la philosophie au sens des Anciens, à savoir comme désir d'*Aufklärung* universelle. Le philosophe tel que le conçoit Fichte, il est important de le comprendre, veut acquérir le savoir, non pas pour sa propre personne, comme s'il était possible de se rendre maître du savoir et de s'en servir à d'autres fins ou d'en tirer certains avantages extérieurs au savoir lui-même, mais afin de devenir au contraire dans la totalité de son existence même l'instrument du savoir. Il veut accéder au savoir afin que le savoir pour ainsi dire s'empare de sa vie, et que ce ne soit plus lui, comme individu, qui vive et qui agisse, mais le savoir en lui, cela en vue d'une expansion et d'une diffusion toujours plus grande du savoir lui-même, à travers l'enseignement et l'exemple²²⁰. Fichte, dans l'*Ascétique comme supplément à la morale* (1798), insiste beaucoup sur ce point : l'amour de la connaissance propre au véritable savant n'est pas un simple goût pour la spéculation s'enracinant dans un intérêt égoïste ou personnel, mais un désir de voir la totalité de sa vie guidée par le savoir²²¹. C'est probablement ce que veut dire Fichte lorsqu'il affirme dans ce texte, en apparente opposition avec ce qu'il affirme souvent par ailleurs, que le but du savoir ne doit pas être le savoir lui-même, mais la vie²²². Non pas au sens où le chercheur devrait viser quelque chose en dehors du savoir lui-même, considéré comme savoir *universel*, mais au sens où l'amour de la connaissance dont se trouve animé le vrai chercheur ne le pousse pas simplement à une réflexion personnelle et

²²⁰ Fichte accorde beaucoup d'importance à la valeur éducative ou pédagogique de l'exemple. Être exemplaire, c'est-à-dire vivre une vie conforme au savoir que l'on prétend détenir, est selon lui la meilleure façon d'enseigner. Voir par exemple à ce propos Fichte, *Bestimmung des Gelehrten* (1794), SW, VI, p. 332-333/GA, I, 3, p. 57 : „Wir lehren nicht bloss durch Worte; wir lehren auch weit eindringender durch unser Beispiel; und jeder, der in der Gesellschaft lebt, ist ihr ein gutes Beispiel schuldig, weil die Kraft des Beispiels erst durch unser Leben in der Gesellschaft entsteht. Wie vielmehr ist der Gelehrte dies schuldig, der in allen Stücken der Cultur den übrigen Ständen zuvor seyn soll! Ist er in dem ersten und höchsten, demjenigen, was auf alle Cultur abzweckt, zurück, wie kann er Muster seyn, das er doch seyn soll; und wie kann er glauben, dass die anderen seinen Lehren folgen werden, denen er vor aller Augen durch jede Handlung seines Lebens widerspricht?“

²²¹ Voir Fichte, *Ascetik* (1798), SW XI p. 139-143/GA II, 5, p. 73-77.

²²² Voir Fichte, *Ascetik* (1798), SW, XI. p. 141/GA, II, 5, p. 75.

stérile sur le plan de l'action, mais l'âme au contraire complètement, dans toute sa vie, sans égard aux considérations individuelles, en vue de l'*Aufklärung* généralisée, qui exige une vie et un discours exemplaires totalement modelés par la raison, témoignant autant que possible de l'empire que la savoir est susceptible d'exercer sur l'individu.

Or nous disons maintenant : si notre hypothèse est juste, le philosophe tel que le conçoit Fichte, l'amoureux de la sagesse aspirant à l'*Aufklärung* universelle, doit être, pour ainsi dire de par sa nature même en tant que philosophe, confronté à une certaine question ou à un certain problème, et ce problème est précisément celui que la doctrine de la science, si l'on en croit Fichte, résout scientifiquement. Il s'agit pour nous de l'identifier. Quel peut être ce problème qui mobilise le philosophe tout entier ? C'est la question à laquelle nous devons répondre. Voici ce qu'il en est :

Le philosophe, d'après ce qui précède, vise l'*Aufklärung* universelle, il voudrait que le savoir, ou ce qui est la même chose : la certitude ou la conviction absolue, règne autant que possible sur le genre humain tout entier. Or le savoir est *un*. Il ne saurait y avoir qu'un savoir comme il n'y a qu'une vérité. Le savoir, par définition, vaut pour tout un chacun, ce qui est vrai doit être compréhensible, en principe, par tout être raisonnable. Par suite, si jamais l'*Aufklärung* universelle doit advenir, si jamais les hommes doivent savoir d'un savoir commun, alors ils doivent pouvoir s'entendre concernant ce qui est vrai, ou ce qui est la même chose : concernant ce qui est réel. En d'autres termes : il doit exister un critère universel, présent en chacun, auquel on puisse en appeler afin de distinguer le vrai du faux et la réalité de l'illusion. Le but suprême du philosophe, donc, s'il est vrai qu'il ne vise rien d'autre que le libre accord des êtres raisonnables dans la connaissance²²³, serait de mettre ce critère en évidence. Ainsi, la question proprement philosophique, réduite à sa plus simple expression, serait tout simplement la suivante : qu'est-ce que le savoir ? Ou ce qui est la même chose : qu'est-ce qui fait du savoir un savoir, qu'est-ce qui fait d'une certitude une certitude, à quelle condition est-il possible d'affirmer que quelque chose est certain ou non ? Et c'est précisément ce que dit Fichte :

²²³ Dans le *Caractère de l'époque actuelle* (1804), Fichte détermine le but de la vie terrestre en tant que *paix*. Or l'avènement de la paix coïncide, explique-t-il, avec l'avènement de la science. Ainsi, le but suprême du philosophe est de réaliser la fin de l'histoire, conçue comme bonne entente de tous les êtres raisonnables grâce au savoir.

*Die Wissenschaftslehre hätte in dieser Rücksicht (...) zu zeigen, wie, inwiefern, unter welchen Bedingungen, und vielleicht in welchen Graden etwas gewiss seyn könne, und überhaupt, was das heisse – gewiss seyn (...).*²²⁴

Or, il n'est peut-être pas inutile de le préciser, Fichte emploie souvent le terme de *science* au sens le plus large, comme synonyme de *savoir* ou de *connaissance*. Comme le note Wilhelm Jacobs : „*Fichtes Wortgebrauch schließt unseren ein, geht aber über ihn hinaus, insofern für Fichte Wissenschaft durchaus Wissen (...) meinen kann.*“²²⁵ C'est pourquoi la philosophie, en tant qu'elle est accomplie, ne peut être aux yeux de Fichte qu'une *Wissenschaftslehre*, une doctrine de la science : il s'agit d'une théorie du savoir, devant procurer, à celui qui s'élève à sa compréhension, un savoir du savoir en général. Pour citer encore une fois Wilhelm Jacobs :

*Dieser Name [à savoir le nom Wissenschaftslehre] gibt heute Anlaß zu einem Mißverständnis, nämlich dem, Wissenschaftslehre sei Lehre von den Wissenschaften, wie wir sie kennen. Das Mißverständnis rührt daher, daß wir das Wort Wissenschaft in einer engeren Bedeutung nehmen als es Fichte tat, nämlich als wissenschaftliche Disziplin, welche mit bestimmten Methoden ein bestimmtes Objekt erforscht. (...) Wissenschaftslehre bedeutet somit Wissen vom Wissen.*²²⁶

Fichte présente d'ailleurs explicitement sa doctrine de la science comme telle. Voici ce qu'il affirme à ce propos dans l'exposition de la doctrine de la science de 1801 :

*Die Wissenschaftslehre soll, wie die Zusammensetzung des Wortes zeigt, seyn eine Lehre, eine Theorie des Wissens, welche Theorie sich nun ohne Zweifel auf ein Wissen vom Wissen gründet, dasselbe erzeugt, oder mit einem Worte, – es ist.*²²⁷

Il s'agit là d'ailleurs d'une définition de la doctrine de la science réitérée par Fichte à plusieurs reprises. Voici quelques extraits qui me paraissent particulièrement clairs sur ce point :

a)

*Sie [à savoir la doctrine de la science] ist Lehre, Theorie oder Wissenschaft überhaupt, und schlechtweg – des Wissens (...).*²²⁸

²²⁴ Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 47/GA, I, 2, p. 120.

²²⁵ W. G. Jacobs, *Trieb als sittliches Phänomen*, p. 59.

²²⁶ W. G. Jacobs, *Trieb als sittliches Phänomen*, p. 59.

²²⁷ Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), SW, II, p. 7/GA, II, 6, p. 139.

²²⁸ Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1812), SW, X, p. 317/GA, II, 13, p. 43.

b)

*Die Wissenschaftslehre, fallen lassend alles besondere und bestimmte Wissen, geht aus von dem Wissen schlechtweg, in seiner Einheit, das ihr als seyend erscheint; und giebt sich zuvörderst die Frage auf: wie dasselbe zu seyn vermöge, und was es darum in seinem inneren und einfachen Wesen sey.*²²⁹

Les commentateurs nombreux à avoir vu dans la doctrine fichtéenne de la science une théorie de la connaissance ont donc raison²³⁰ : l'entreprise fichtéenne constitue, en un certain sens à tout le moins, une entreprise épistémologique. C'est le cas de Heinrich Rickert, par exemple, de même que celui d'Emil Lask²³¹. Fritz Medicus insiste également sur cet aspect du projet fichtéen avec beaucoup de vigueur. Il écrit par exemple à ce propos, dans ses *Dreizehn Vorlesungen* :

*Was heißt denn Wissenschaftslehre? (...) [Sie] ist (...) Wissenschaft vom Wissen. Doch offenbar ein rein theoretisches Problem. Wie ist es aber dann überhaupt möglich, daß man den Kern der Philosophie Fichtes in der Ethik hat suchen können, wenn jenes Problem sein Denken beherrscht, wenn seine eigentliche Absicht darauf gerichtet ist, das Wesen des Wissens zu erforschen?*²³²

Parmi nos contemporains, plusieurs commentateurs s'accordent également sur ce point. Isabelle Thomas-Fogiel, par exemple, est formelle : la « problématique »²³³ de Fichte, écrit-elle, « est initialement épistémologique »²³⁴. Tom Rockmore pour sa part va même jusqu'à affirmer à ce propos :

²²⁹ Fichte, *Umriss* (1810), SW, II, p. 696/GA, I, 10, p. 336. Sur ce point, voir aussi Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1813), SW, X, p. 3 : „Insofern nun die Wissenschaftslehre einsieht, nur das Wissen zu ihrem Objekte haben zu können, mithin Wissenslehre ist, das Sein durchaus aussondert, und deutlich erkennt, daß es eine Seinslehre nicht geben kann : so ist sie dadurch zugleich transscendentaler Idealismus, d.i. absolute Aussonderung des Seins vermittelt der Besonnenheit über sich selbst. Wissenschaftslehre und transscendentaler Idealismus bedeuten Ein und dasselbe. Wer da sagt : die Seinslehre giebt es nicht, die einzig mögliche absolute Lehre und Wissenschaft ist Wissenschaft des Wissens, der ist transscendentaler Idealist, indem er bekennt, daß das Wissen das Höchste sei, von dem gewußt werden könne.“

²³⁰ Cette affirmation est bien entendu sujette à caution, puisque les divers commentateurs invoqués à ce propos ont parfois interprété ce caractère épistémologique différemment les uns des autres. Ce n'est pas le but de cet exposé de présenter ces interprétations dans le détail. Je souhaite simplement attirer l'attention du lecteur sur l'existence de certaines de ces interprétations se rencontrant jusqu'à un certain point dans la définition du projet fichtéen comme épistémologie.

²³¹ Sur la réception de Fichte par Lask et Rickert, voir C. Piché, *Kant et ses épigones*, p. 172-182; C. Piché, « Fichte und die Urtheilstheorie Heinrich Rickerts », p. 143-160; M. Heinz, « Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus », p. 109-129; et A. Przylebski, « War Rickert ein Fichteaner? Die Fichteschen Züge des badischen Neukantianismus », p. 131-141.

²³² F. Medicus, *Dreizehn Vorlesungen*, p. 9.

²³³ I. Thomas-Fogiel, « Présentation », in Fichte, *Doctrine de la science Nova methodo*, p. 8.

²³⁴ I. Thomas-Fogiel, « Présentation », in Fichte, *Doctrine de la science Nova methodo*, p. 8.

*In the etymological sense of the term, there is no thinker in the history of philosophy who has a greater right to be called an epistemologist than Fichte, as witness his enduring effort, throughout his career, to perfect what he called science of knowledge.*²³⁵

Comme l'ont noté plusieurs commentateurs, c'est d'ailleurs à ce titre surtout que Fichte peut de plein droit se réclamer de Kant. En effet, en tant qu'elle répond à la question de savoir en quoi consiste la connaissance, la doctrine de la science cerne le connaissable en tant que connaissable et, par conséquent, elle établit la limite entre le connaissable et l'inconnaissable. Comme le dit Fichte : „*sie sagt es dem Bearbeiter der Wissenschaft, was er wissen kann, und was nicht (...)*“²³⁶. Or le projet critique kantien, comme on le sait, vise à établir les conditions de possibilité de la connaissance et, par là, à limiter les prétentions de la raison théorique. Je rappellerai à ce propos le passage de l'introduction de la *Critique de la raison pure*, où Kant s'exprime à propos de la philosophie transcendantale dont il se propose de poser les bases dans les termes suivants :

*Aus diesem allem ergibt sich nun die Idee einer besondern Wissenschaft, die Kritik der reinen Vernunft heißen kann. Denn ist Vernunft das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori an die Hand gibt. Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Prinzipien sein, nach denen alle reine Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines solchen Organon würde ein System der reinen Vernunft verschaffen. Da dieses aber sehr viel verlangt ist, und es noch dahin steht, ob auch hier überhaupt eine Erweiterung unserer Erkenntnis und in welchen Fällen sie möglich sei : so können wir eine Wissenschaft der bloßen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft ansehen.*²³⁷

²³⁵ T. Rockmore, « Fichtean Epistemology and Contemporary Philosophy », p. 156-157. Rockmore sur ce point confirme d'ailleurs l'idée, développée dans les paragraphes précédents, selon laquelle il existerait une filiation entre la conception fichtéenne de la philosophie et la conception traditionnelle de la philosophie que l'on retrouve déjà chez Platon. Comme il l'écrit : "The title of his main treatise, *Foundation of the Entire Science of Knowledge*, clearly indicates his attachment to the traditional view of philosophy as science in a literal sense. It is well known that the concern with this concept is as old as the Greek distinction between *doxa* and *epistēmē*. An example is Plato's concept of philosophy as the science of sciences, which is decisive for the evolution of the entire later philosophical tradition." (T. Rockmore, « Fichtean Epistemology and Contemporary Philosophy », p. 162.)

²³⁶ Fichte, *Sonnenklarer Bericht* (1801), SW, II, p. 407/GA, I, 7, p. 256.

²³⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Ak, III, p. 43.

À cet égard, la doctrine fichtéenne pourrait être définie en tant qu'autodiscipline de la faculté de connaître, au moyen de laquelle celle-ci détermine scientifiquement ses propres limites, les limites de son propre pouvoir de connaître. La doctrine de la science serait cette réflexion de la raison sur elle-même, réflexion par laquelle elle apprend à se connaître elle-même et à s'affirmer comme limitée, dans son activité de connaître, à un certain domaine ou à un certain objet. Elle serait donc essentiellement *critique* au sens kantien du terme, c'est-à-dire qu'elle viserait la délimitation de l'objet de la raison comme faculté de connaître. Comme le dit Günter Zöller, elle engage son lecteur dans des « spéculations philosophiques concernant (...) les limites et les objets du savoir humain. »²³⁸ Fichte, comme le note Alexis Philonenko²³⁹, présente d'ailleurs explicitement la doctrine de la science comme exposition et démonstration scientifique des conclusions de l'entreprise critique kantienne.

Bref, il paraît tout à fait juste d'affirmer que la doctrine de la science cherche à faire ressortir les limites de la connaissance et qu'elle constitue par suite une doctrine de la rationalité finie. De nombreux commentateurs, notamment depuis la publication de la thèse d'Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, ont insisté sur cette dimension de l'entreprise fichtéenne. Alexis Philonenko, en attirant l'attention du lectorat sur l'importance de la question de l'altérité dans la pensée de Fichte, est parvenu à faire de cette idée, selon laquelle la doctrine de la science devait être comprise comme une doctrine du sujet rationnel fini, la thèse essentielle de toute une nouvelle génération d'interprètes. Il écrit par exemple à ce propos :

D'une part, Fichte admet que la réalité d'autrui implique la réalité de l'objet : « Je dois, dit-il, admettre des êtres semblables à moi. Tout d'abord, ce ne sont que des objets, ou Non-Moi (...) »; autrement dit, s'il n'existe pas d'objets en dehors de moi, alors il ne sera pas possible de penser qu'il existe en dehors de moi d'autres sujets. Autrui est tout d'abord Non-Moi. (...) D'autre part, dans la mesure où l'existence d'autrui est liée à l'idée de la liberté, autrui ne pouvant être saisi comme un sujet qu'à condition d'être « re-connu » (Anerkennung) en sa liberté, la fondation de l'intersubjectivité suppose la limitation de la connaissance qui pose son objet comme déterminé. Le problème critique de la connaissance, qui consiste précisément à montrer l'objectivité de la connaissance, ou plutôt la réalité de l'objet de la

²³⁸ G. Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy*, p. 2.

²³⁹ Sur ce point, voir A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 23-24.

*connaissance, et à définir les limites de la connaissance, c'est-à-dire les limites du déterminisme – le problème critique de la connaissance est donc posé en même temps que le problème de l'existence d'autrui.*²⁴⁰

Parmi les commentateurs ayant repris cette thèse de Philonenko, citons par exemple Miklos Vetö qui s'exprime à ce propos de la sorte :

*L'idéalisme allemand prend son origine dans l'entreprise kantienne de limiter la raison, mais elle aboutit paradoxalement à une doctrine du savoir absolu chez Schelling et Hegel. Toutefois, la limitation peut conduire également à une nouvelle métaphysique de la finitude; ce sera le cas de la philosophie de Fichte dans sa période de Iéna, et dans le domaine théorique et dans le domaine pratique. (...) Dans tous les domaines du savoir, le fichtéisme accroît la portée de la raison – comme il aime le dire, sa causalité – mais en même temps il réaffirme avec vigueur l'altérité. Autant dire que le discours sur le Moi un et absolu est soumis au correctif d'une doctrine de la finitude.*²⁴¹

J'aurai l'occasion un peu plus loin d'exposer les raisons qui m'obligent à prendre mes distances vis-à-vis de l'interprétation proposée ici par Philonenko et ses continuateurs. Je retiens cependant comme juste le rapport qu'ils établissent entre la doctrine fichtéenne de la science et le criticisme kantien conçu comme entreprise de déterminations des limites de la connaissance.

Cependant, il convient d'ajouter que, si la conscience philosophique produite par la doctrine de la science est essentiellement conscience des limites inhérentes au savoir, il ne s'ensuit pas pour autant que la doctrine de la science nous conduise à poser la raison humaine comme insuffisante ou trop faible pour connaître la totalité de la réalité ou la totalité de la vérité. La doctrine de la science est une doctrine de la rationalité *finie*, non pas toutefois une doctrine de la rationalité pour ainsi dire *imparfaite* ou *déchue*. Car la doctrine de la science détermine la nature et les limites de la connaissance en tant que connaissance *en général*. Ainsi, ce qu'elle pose comme échappant à la connaissance, la doctrine de la science le pose non pas comme échappant spécialement à notre faculté *trop humaine* de connaître, pour reprendre l'heureuse expression de Nietzsche; mais elle le pose comme échappant à toute connaissance possible, c'est-à-dire qu'elle le pose comme n'étant absolument pas objet de connaissance. Elle reconnaît donc ce qui est extérieur au domaine

²⁴⁰ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 23-24.

²⁴¹ M. Vetö, *Fichte. De l'action à l'image*, p. 29.

du connaissable comme *pur inconnaissable*, ou ce qui est la même chose : comme *inconceptualisable*. Ce qui ne veut pas dire qu'elle pose certaines entités dotées de qualités qui doivent nous demeurer à jamais inconnues, mais simplement qu'elle pose quelque chose dont l'unique qualité est précisément d'être inconnaissable ou inconceptualisable : ce qui est ainsi exclu du domaine connaissable est essentiellement ce qui ne fait pas l'objet de la connaissance, ce qui ne peut être saisi au moyen du concept, et par ailleurs rien d'autre. Fichte écrit à ce propos :

*Ihre eigene Maxime [celle de la doctrine de la science] ist, schlechthin nichts Unbegreifliches zuzugeben, und Nichts unbegriffen zu lassen; wie sie sich denn bescheidet, gar nicht existiren zu wollen, falls ihr ein durch sie nicht Begriffenes aufgewiesen wird, indem sie durchaus entweder Alles sein will, oder gar nicht sein. Sollte sie auch, wie ich zur Vermeidung alles Mißverständnisses gleich hinzusetzen will, ein absolut Unbegreifliches zugeben müssen, so wird sie es wenigstens eben als das, was es ist, als absolut unbegreiflich, und nichts mehr, begreifen; also es doch begreifen, wobei denn wohl eben das absolute Begreifen anheben dürfte.*²⁴²

Sans doute est-ce en ce sens également qu'il faut comprendre, dans *Le caractère de l'époque actuelle* (1804), l'affirmation de Fichte selon laquelle il appartient à la « science de la raison (*Vernunftwissenschaft*) » – il s'agit manifestement de la doctrine de la science – de rendre intelligible la totalité de ce qui existe, ce qui veut dire qu'elle doit saisir comme connaissable ou conceptualisable tout ce qui peut être connu ou conçu d'une part, et saisir comme inconnaissable ou inconceptualisable ce qui ne peut être connu ou conçu d'autre part :

*Was aber das Begreifen selbst anbelangt, stellt die Vernunftwissenschaft als Grundsatz auf, dass schlechthin alles, und selber das Nichtbegreifen, als die Grenze des Begreifens und das einzig mögliche Unterpfand, dass das Begreifen erschöpft sey, begriffen werden müsse; und dass es zwar zu aller Zeit, und als den einzigen Träger der Zeit, ein dermalen Nichtbegriffenes, und nur als nicht begriffen Begriffenes, – keinesweges aber jemals ein absolut Unbegreifliches geben könne.*²⁴³

Le seul inconnaissable qu'admette la doctrine de la science, donc, est celui dont elle démontre qu'il n'est précisément rien d'autre que l'inconnaissable. Elle montre ainsi que rien n'échappe à la connaissance, pas même l'inconnaissable, dont l'essence est épuisée du

²⁴² Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1804), SW, X, p. 104-105/GA, II, 8, p. 32-34 (pages paires).

²⁴³ Fichte, *Grundzüge* (1804), SW, VII, p. 113/GA, I, 8, p. 282.

moment qu'il est reconnu comme tel. Ernst Bergmann, dans son ouvrage *Fichte der Erzieher zum Deutschtum*, note à ce propos :

[Der] *Rationalismus des Fichteschen Denkens* (...) *begreift das Begreifliche, (...) [sowie] auch die Grenzen des Begreiflichen und also auch das jenseits dieser Grenzen liegende „absolut Unbegreifliche“ eben als solches, und wird sicher sein, das alles Begreifliche erschöpft ist.*²⁴⁴

La doctrine de la science, en tant qu'entreprise de délimitation de la connaissance, n'en est donc pas moins pour autant une doctrine du savoir absolu, c'est-à-dire une doctrine épuisant absolument le savoir et épuisant scientifiquement la totalité de la réalité. Comme le propose Isabelle Thomas-Fogiel, il convient donc d'en finir avec le mythe d'un Fichte déchiré entre la raison et la foi, désireux de limiter l'une pour ménager une place à l'autre²⁴⁵. Fichte au contraire cède toute la place à la science. Frederick Copleston a raison de ranger Fichte parmi ces grands penseurs du début du XIX^e siècle allemand se caractérisant tout spécialement par la « superbe confiance » dont ils témoignent à l'égard du « pouvoir de la raison humaine »²⁴⁶. Cette précision, je me permets d'y insister, est d'une importance capitale relativement à l'objectif poursuivi par la présente thèse. Car elle constitue pour ainsi dire le premier maillon de la chaîne qui permettra d'établir une communication et, éventuellement, je l'espère, une réconciliation entre les deux écoles d'interprétations de la pensée de Fichte, d'une part; et constitue le premier argument en faveur de l'unité de l'œuvre de Fichte d'autre part. D'après ce qui précède, en effet, on ne doit ni affirmer que Fichte occulte le caractère limité de la connaissance humaine, ni non plus qu'il refuse à l'être humain le savoir absolu (ni même le savoir *de* l'absolu), mais on doit plutôt comprendre que ces deux choses : poser les limites de la connaissance et épuiser la totalité du savoir possible (et par le fait même connaître l'absolu comme absolu, c'est-à-dire comme inconnaissable au sens de la connaissance théorique ou conceptuelle), n'en sont pour Fichte en réalité qu'une seule. De même, on ne saurait parler d'un Fichte d'avant 1798 ou 1800, visant à établir les limites du savoir humain, d'une part, et d'un Fichte

²⁴⁴ E. Bergmann, *J. G. Fichte der Erzieher zum Deutschtum* (1928), p. 161-162.

²⁴⁵ Sur ce point, voir I. Thomas-Fogiel, *Fichte*, p. 31-39. La question de la foi sera abordée plus en détail un peu plus loin dans le texte (chapitre 6).

²⁴⁶ F. Copleston, *A History of Philosophy*, VII, p. 1.

d'après 1798 ou 1800 outrepassant les limites de la connaissance qu'il avait lui-même d'abord fixées d'autre part.

Il est un autre point sur lequel il convient de mettre en garde lorsqu'on parle de la dimension essentiellement épistémologique, et plus exactement *critique* de l'entreprise philosophique telle que la comprend Fichte. De même qu'il ne faut pas conclure trop rapidement de l'idée selon laquelle la doctrine de la science viserait à délimiter le pouvoir de la faculté de connaître à l'idée selon laquelle Fichte refuserait à l'homme le savoir absolu et le savoir de l'absolu, de même il convient de ne pas conclure trop rapidement de l'idée selon laquelle la préoccupation essentielle de Fichte serait d'ordre théorique à l'idée selon laquelle la dimension pratique de sa pensée serait secondaire ou, pour ainsi dire, accidentelle. Il me semble d'ailleurs qu'il faut prendre garde, d'une manière générale à ne pas enfermer la doctrine fichtéenne dans des oppositions de ce genre. Fini/infini, théorique/pratique, sujet/objet : ce sont là précisément des oppositions que Fichte vient résoudre.

Ainsi, tout de même qu'il faut donner raison à ceux qui prétendent que Fichte est animé de préoccupations essentiellement épistémologiques ou théoriques, il faut donner raison à ceux qui soutiennent que son intérêt est fondamentalement pratique (moral et politique). Ou plutôt : il faut à tous leur donner tort, dans la mesure où ils croient devoir affirmer l'une des ces deux positions au détriment de l'autre. C'est le cas de Max Wundt, par exemple, qui déclare à ce propos, en parlant de Fichte : „*In dem bloßen Schauen der Wahrheit fand er keine volle Befriedigung, die ganze Wucht seiner Kräfte setzte er vielmehr an ihre Wirkung nach außen.*“²⁴⁷ Wundt ici n'a pas tort d'affirmer la propension de Fichte à l'action, mais il a tort, me semble-t-il, de supposer que cette propension s'oppose chez Fichte à l'intérêt spéculatif ou scientifique. Malheureusement, il sera suivi sur ce point par toute une série de commentateurs, et notamment par Alexis Philonenko et ses nombreux continuateurs, qui vont jusqu'à soutenir que Fichte, lorsqu'il se livre à la spéculation philosophique, le fait contre la spéculation philosophique elle-même, dans le seul et unique but d'en démontrer la vanité, afin de laisser le champ libre à la tendance naturelle de l'homme à s'inscrire dans un rapport au monde et à autrui, à s'investir dans

²⁴⁷ M. Wundt, *Johann Gottlieb Fichte*, p. 5.

l'action de domestication de la nature, ainsi que dans l'action morale et politique, auxquelles la philosophie fait selon eux obstacle²⁴⁸.

Malheureusement, il m'est impossible, à ce stade précis de la thèse, de développer un argument convaincant sur ce point. La raison en est qu'une exposition claire de cet argument suppose certaines explications qui n'interviendront que beaucoup plus tard dans le texte. J'aurai l'occasion de revenir en détail (dans la conclusion) sur la question de l'articulation qui existe entre la spéculation philosophique et l'action pratique. Encore une fois, je me vois donc dans l'obligation d'engager le lecteur à la patience, tout en lui demandant de garder en tête cette question, d'une extrême importance en vue de la compréhension générale du propos de Fichte.

* * *

Poursuivons notre réflexion et allons encore un peu plus loin dans la détermination des intentions de la doctrine fichtéenne.

D'après ce qui précède, la philosophie en tant qu'elle est accomplie, ou ce qui est la même chose : la doctrine de la science, doit selon Fichte déterminer scientifiquement ce qui fait du savoir un savoir. C'est-à-dire qu'elle doit produire les conditions auxquelles il est possible de considérer quelque chose (une proposition donnée) comme certain, ou mettre en évidence ce qu'on pourrait appeler le critère de la certitude ou de la scientificité en général.

Or comme le suggère Fichte à plusieurs reprises²⁴⁹, une proposition certaine, si tant est qu'il existe une telle chose – ce qui pour l'instant bien entendu demeure purement problématique – peut être certaine immédiatement ou médiatement, c'est-à-dire qu'elle peut être certaine ou bien en elle-même ou bien parce qu'une ou plusieurs autres propositions sont jugées certaines. Dans le premier cas, la proposition constitue ce qu'on appelle une *absolue évidence*. Qu'une proposition soit immédiatement certaine ou

²⁴⁸ À ce sujet, voir par exemple A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 43 : « La reconnaissance de la réalité objective du monde humain et de la communication était, en 1794 [c'est-à-dire dans la *Grundlage*], liée au refus de toute métaphysique et de toute philosophie spéculative. Dans sa première philosophie, Fichte fut conduit, dans sa réflexion sur le problème de l'existence d'autrui, à juger qu'il convenait de donner raison au sens commun contre les philosophes. »

²⁴⁹ Voir note suivante.

absolument évidente signifie : cette proposition s'impose immédiatement à toute intelligence possible, c'est-à-dire : toute intelligence possible reconnaît immédiatement la validité de cette proposition. Dans le second cas, il s'agit de ce que l'on pourrait appeler une *évidence relative* ou *médiate*, c'est-à-dire d'une proposition dont l'évidence s'impose moyennant l'évidence d'une autre proposition. Autrement dit, une telle proposition, tout comme l'absolue évidence, s'impose à l'intelligence; non pas immédiatement cependant, mais seulement parce que d'autres propositions se sont d'abord imposées à elle.

Mais toute proposition médiatement certaine est ultimement fondée sur une proposition immédiatement certaine, c'est-à-dire que toute proposition médiatement certaine, ultimement, n'est certaine que parce qu'une autre proposition est immédiatement certaine et absolument évidente. Comme l'écrit Fichte :

*Durch die Demonstration wird nur eine bedingte, mittelbare Gewissheit erzielt; es ist ihr zufolge etwas gewiss, wenn ein anderes gewiss ist. Entsteht Zweifel über die Gewissheit dieses anderen, so muss diese Gewissheit an die Gewissheit eines dritten angeknüpft werden, und so immer weiter. Wird denn nun dieses Zurückverweisen ins unendliche fortgesetzt, oder giebt es irgendwo ein letztes Glied? Ich weiss, dass einige der ersteren Meinung zugethan sind; aber diese haben nicht bedacht, dass, wenn sie recht hätten, sie auch nicht einmal der Idee der Gewissheit fähig wären, und nicht nach Gewissheit suchen könnten. Denn was das heisse: gewiss seyn, wissen sie nur dadurch, dass sie selbst irgend eines etwas gewiss sind; ist aber alles nur unter Bedingung gewiss, so ist nichts gewiss, und nicht einmal unter Bedingung ist etwas gewiss. Giebt es aber irgend ein letztes Glied, bei welchem nicht weiter gefragt werden kann, warum es gewiss sey, so giebt es ein Undemonstrirbares, das aller Demonstration zu Grunde liegt.*²⁵⁰

D'où il résulte que toute proposition certaine, quelle qu'elle soit, s'impose comme vraie à toute intelligence possible, c'est-à-dire que toute connaissance possible est nécessairement *donnée* à l'intelligence, soit immédiatement soit médiatement. Toute intelligence possible, par essence, dispose donc de la totalité du savoir, au sens où elle comprend en elle toutes les propositions certaines possibles et en reconnaît nécessairement la validité.

En outre, dans la mesure où un savoir ou une science est possible, comme l'explique Fichte dans l'écrit de 1794 *Sur le concept de doctrine de la science*, il ne saurait

²⁵⁰ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 508/ GA, I, 4, p. 260. Sur ce point, voir aussi Fichte, *Grund unseres Glaubens* (1798), SW, V, p. 180-181, n.*/GA, I, 5, p. 350, n.*.

y avoir qu'une seule proposition immédiatement certaine ou absolument évidente²⁵¹. En effet, si plusieurs propositions évidentes radicalement différentes – à savoir plusieurs évidences irréductibles – étaient possibles, il s'agirait de propositions radicalement opposées. Par conséquent, elles exprimeraient des pensées inconciliables, de telle sorte qu'il n'y aurait pas de savoir proprement dit. La totalité de la pensée serait contradictoire et s'anéantirait elle-même.²⁵²

Nous disons donc d'une part : toute proposition médiatement certaine, ultimement, doit être fondée sur une proposition immédiatement certaine; tandis que nous disons d'autre part qu'une seule proposition absolument évidente est possible. D'où il résulte que l'ensemble de toutes les propositions certaines, la totalité du savoir possible, doit être ultimement fondée sur une seule proposition. Une telle proposition (en allemand : *Satz*), en tant que qu'elle se trouve au fondement (en allemand : *Grund*) de tout savoir ou proposition certaine possible, serait ce qu'il convient d'appeler un *principe* (*Grundsatz*), le principe du savoir ou de la connaissance en général.

Mais la doctrine de la science, d'après ce qui précède, en tant que philosophie accomplie, détermine scientifiquement le critère de la connaissance ou de la certitude en général, c'est-à-dire la raison pour laquelle telle ou telle proposition doit être considérée vraie ou certaine. Par conséquent, la doctrine de la science vise à identifier le principe de tout savoir possible, c'est-à-dire l'unique proposition immédiatement certaine sur laquelle toute autre proposition certaine possible par ailleurs est, d'après ce qui précède, nécessairement fondée. Car cette proposition, en tant qu'elle fonde la possibilité de toutes les propositions certaines possibles par ailleurs, est également la raison pour laquelle celles-ci sont considérées certaines : toute autre proposition certaine est certaine parce que celle-ci est certaine et la validité de cette proposition entraîne directement la validité de toutes les autres. Fichte écrit par exemple à ce propos :

[Der] (...) *Grundsatz – der Wissenschaftslehre, und vermitteltst ihrer aller Wissenschaften und alles Wissens – ist daher schlechterdings keines Beweises fähig, d.h. er ist auf keinen höheren Satz zurück zu führen, aus dessen Verhältnisse zu ihm seine Gewissheit erhelle. Dennoch soll er die Grundlage aller Gewissheit abgeben;*

²⁵¹ Voir Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 41-42/GA, I, 2, p. 114.

²⁵² Sur ce point, voir Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 53-54/GA, I, 2, p. 124-126.

*er muss daher doch gewiss und zwar in sich selbst, und um sein selbst willen, und durch sich selbst gewiss seyn. Alle anderen Sätze werden gewiss seyn, weil sich zeigen lässt, dass sie ihm in irgend einer Rücksicht gleich sind.*²⁵³

Supposons, à titre d'exemple, que cette proposition immédiatement certaine doive être posée dans la proposition : *je suis*. Cela voudrait dire que cette proposition est posée comme absolument évidente : elle est certaine sans aucune raison, uniquement parce qu'elle est certaine. En tant que telle, elle est absolument *indémontrable*. En effet, si elle pouvait être démontrée, elle ne serait pas immédiatement certaine et ne constituerait pas le principe, mais le principe serait la proposition dernière à partir de laquelle elle aurait été démontrée²⁵⁴. Cependant, toute proposition certaine par ailleurs ne serait certaine que parce que cette proposition : *je suis*, est certaine. Autrement dit : il serait posé de la sorte que la raison pour laquelle ces propositions sont considérées certaines est précisément qu'elles sont impliquées par le *je suis*, qu'elles ne peuvent pas *ne pas* être certaines et s'imposer à l'esprit dans la mesure où la proposition *je suis* est certaine et s'impose à l'esprit comme telle.

Or il existe effectivement toute une série de propositions ou, ce qui est la même chose : toute une série de représentations – une proposition n'est rien d'autre que l'expression *discursive* d'une représentation – qui s'impose à l'esprit humain malgré lui. Cet ensemble de propositions ou de représentations, que Fichte appelle parfois pour cette raison l'ensemble des « représentations accompagnées du sentiment de nécessité »²⁵⁵, constitue ce qu'il convient d'appeler l'*expérience*. Martin, dans son ouvrage sur Fichte, comprend cette expression de Fichte de la même façon. Il écrit à ce propos : “*What is special about objective conscious states (...) is that in objective consciousness I experience the world as a constraint on my representational activity.*”²⁵⁶ Au sens où on l'entend ici –

²⁵³ Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 47-48/GA, I, 2, p. 120.

²⁵⁴ Fichte, *Grund unseres Glaubens* (1798), SW, V, p. 180-181/GA, I, 5, p. 350 : „Von derselben Art ist, und aus demselben Geiste geht hervor der Vorwurf desselben Recension : die Wissenschaftslehre habe ihren Grundsatz – sprich ihren Grundsatz – nicht – erwiesen. – Wenn der Satz, von welchem sie ausgeht, bewiesen werden könnte, so wäre er ebendarum nicht Grundsatz; sondern der höchste Satz, aus dem er bewiesen würde, wäre es, und von diesem sonach würde ausgegangen. Aller Beweis setzt etwas schlechthin Unbeweisbares voraus.“

²⁵⁵ Sur ce point, voir par exemple Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 423/GA, I, 4, p. 186; ou Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 455/GA, I, 4, p. 211.

²⁵⁶ W. M. Martin, *Idealism and Objectivity*, p. 21.

et ce point, encore une fois, est très important –, l'expérience comprend donc non seulement les perceptions sensibles, les perceptions des sens externe et interne, mais toutes les représentations ou propositions qui nous apparaissent pour ainsi dire données²⁵⁷. Ainsi en est-il de la plupart des propositions fondamentales de l'arithmétique, de la logique et de la géométrie, qui sont admises sans démonstration (*le chemin le plus court entre deux points est la ligne droite; tout ce qui est est identique à soi-même ($A=A$); 2 et 2 font 4; etc.*). Ces propositions constituant l'expérience au sens large, en tant qu'elles sont posées comme certaines, doivent nécessairement relever d'une proposition immédiatement certaine, et puisqu'il ne peut y avoir qu'une seule proposition de ce genre, d'un unique principe. En d'autres termes, il est nécessaire d'admettre que ces propositions et représentations s'imposent à l'esprit humain en tant qu'intelligence, c'est-à-dire : qu'elles ne sont rien d'autre que l'ensemble du savoir tel qu'il appartient nécessairement, d'après ce qui précède, à toute faculté de connaître possible. Ainsi, s'il est vrai que la doctrine de la science, en tant que philosophie accomplie, détermine scientifiquement le principe du savoir en général, son objet d'après ce qui précède peut être de nouveau formulé de la sorte : *déterminer le fondement de la totalité de l'expérience ou de la conscience empirique.*

Mais que veut dire précisément déterminer le principe du savoir et le fondement de l'expérience ? Comment procéder en vue d'une telle détermination ? Voici ce qu'il en est selon Fichte.

Le principe en question, en tant que proposition immédiatement certaine, fonde la possibilité de toute proposition certaine possible par ailleurs. Par conséquent, si l'expérience ou la conscience empirique, comme nous l'avons admis hypothétiquement, constitue bel et bien l'ensemble du savoir, il suffit, afin d'identifier le principe, de choisir dans la conscience empirique n'importe quelle proposition et de remonter la série des propositions qui la conditionne jusqu'à ce qu'on se heurte à une proposition absolument

²⁵⁷ Comme le fait remarquer Jürgen Stolzenberg, Fichte reprend ici la notion d'expérience telle que définie par Reinhold dans ses *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Reinhold, note Stolzenberg, définit en effet en tant que « faits de l'expérience » l'ensemble des « convictions du sens commun », c'est-à-dire l'ensemble des représentations ou propositions dont on est communément certain. Voir J. Stolzenberg, « Fichtes Satz „Ich bin“ », p. 3-4.

évidente, c'est-à-dire possible de manière absolument inconditionnée²⁵⁸. Une telle proposition ayant été identifiée, il s'agira de démontrer, afin de s'assurer qu'il s'agit bien du seul et unique principe de tout savoir possible, qu'aucune proposition comprise dans la conscience empirique ne lui est opposée. On s'assure de la sorte que toute connaissance possible dépend directement de la proposition identifiée comme principe. Ce deuxième aspect de la démarche est bien entendu le plus complexe et le plus important. Il exige donc quelques explications supplémentaires un peu plus précises²⁵⁹.

Supposons que nous ayons accompli la première partie de cette démarche et que nous ayons identifié une proposition absolument évidente ou possible immédiatement. Supposons en outre, pour poursuivre avec le même exemple, que cette proposition immédiatement certaine s'énonce *je suis*. Dans ces conditions, s'assurer qu'il s'agit là du principe reviendrait à démontrer qu'il n'existe dans la conscience empirique aucune proposition radicalement contraire à celle-ci, c'est-à-dire aucune proposition affirmant le contraire de ce qu'elle affirme. Autrement dit, il nous faudrait nous assurer que la conscience empirique ne contient aucune proposition affirmant que quelque chose empêche le moi d'exister ou limite son être. Bref, il nous faudrait nous assurer que la conscience empirique ne contient aucune proposition affirmant que quelque chose qu'il existe quelque chose en dehors du moi. Ou s'il s'avérait qu'une telle proposition se trouve effectivement dans la conscience, il nous faudrait démontrer que cette proposition, bien que cela paraisse à première vue impossible, se laisse en fait déduire de la première, ou ce qui est la même chose : qu'elle se laisse comprendre comme lui étant en réalité identique, comme étant comprise en elle.

Or il est facile de prévoir que, dans la mesure où l'on trouve dans la conscience empirique une certaine proposition, la proposition contraire devra elle aussi nécessairement s'y trouver. En effet, comment pourrait-on être conscient de la réalité d'un quelconque A sans être également conscient de la réalité de son contraire ? Car il est bien entendu que A

²⁵⁸ Sur ce point, voir Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 91-92/GA, I, 2, p. 255-256. J'aurai l'occasion un peu plus loin (chapitre 5) de revenir en détail sur ce procédé.

²⁵⁹ Je tiens à avertir le lecteur que les explications qui suivent concernant la démarche suivie par la doctrine de la science n'apparaissent pas telles quelles chez Fichte. Elles sont surtout le fruit d'une réflexion concernant la démarche effectivement suivie par Fichte. Néanmoins, elles s'appuient également sur certaines déclarations et suggestions de Fichte, dont les références apparaissent en bas de page.

ne peut être saisi ou défini comme A que dans la mesure où il est saisi comme distinct de ou opposé à quelque chose d'autre. Le sucré n'est saisi comme sucré que par opposition au salé, le liquide par opposition au solide, le froid par opposition au chaud, l'unité par opposition à la multiplicité, etc. Comme l'écrit Fichte : „*Man denkt nichts deutlich, und kann nichts deutlich denken, ohne sein Gegenteil zugleich mitzudenken.*“²⁶⁰ Si donc le moi se pense comme existant absolument et sans restriction, ou ce qui est la même chose : comme comprenant toute réalité, il faut nécessairement qu'il se pense également par ailleurs comme réalité finie, bornée par quelque chose d'extérieur à lui.

Afin d'identifier le principe, la démarche à suivre se trouve ainsi pleinement déterminée. Premièrement : trouver dans la conscience empirique une proposition immédiatement certaine. Deuxièmement : démontrer que la proposition inverse se trouve également dans la conscience empirique. Enfin : découvrir une manière de concilier ces deux propositions apparemment contradictoires de manière à établir la validité d'une troisième proposition affirmant l'identité des deux premières, proposition dont on devrait pouvoir montrer qu'elle se trouve également dans la conscience empirique. Or comme nous le verrons dans les chapitres ultérieurs (essentiellement chapitres 6, 7 et 8), c'est effectivement de cette façon que procède Fichte dans la doctrine de la science, et notamment dans la *Grundlage*, où ce procédé apparaît encore plus clairement.²⁶¹

En outre, il est à souligner que, puisqu'une seule proposition immédiatement certaine est possible d'une part, et puisqu'il ne peut y avoir qu'une seule proposition qui lui soit opposée d'autre part, la démonstration de l'identité de la proposition immédiatement certaine identifiée et de son opposé serait nécessairement l'équivalent d'une *déduction* systématique du reste de la conscience empirique. En effet, puisqu'une seule proposition opposée à la proposition immédiatement certaine est possible, toutes les autres propositions possibles en dehors des deux premières sont comprises dans la démonstration de leur identité, ou bien sont des expressions de cette identité elle-même. C'est en ce sens qu'il

²⁶⁰ Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 352.

²⁶¹ Fichte encore une fois n'explique nulle part clairement son procédé de cette façon, mais l'analyse attentive de la *Grundlage* permet de comprendre que c'est bien ainsi qu'il procède. Il le suggère d'ailleurs à plusieurs reprises, comme c'est le cas dans le passage cité un peu plus bas (Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 58/GA, I, 2, p. 130).

faut comprendre l'affirmation de Fichte selon laquelle la *déduction* est en quelque sorte circulaire, et s'achève au moment où l'on se trouve reconduit, à travers elle, à la proposition dont on était parti. En effet, la déduction, d'après ce qui précède, n'est rien d'autre que la démonstration de l'identité de la proposition évidente dont on part et de la proposition qui lui est opposée. Par conséquent, toute déduction réussie prend fin avec l'affirmation de départ.²⁶²

C'est aussi pourquoi la doctrine de la science, précisément en tant qu'elle vise la simple identification du principe du savoir en général, peut être également pensée en tant que projet *encyclopédique* au sens littéral : à travers elle, le philosophe est amené à parcourir « tout le cycle du savoir »²⁶³. Car l'identification du principe, tel qu'établi, n'est pas simplement l'identification d'une proposition possible parmi d'autres, mais plutôt l'identification de la proposition fondant la possibilité de toutes les propositions possibles par ailleurs. Par suite, cette identification passe nécessairement par la démonstration de ceci qu'elle fonde effectivement la totalité de ces propositions, à savoir par une *déduction* de celles-ci à partir de celle-là.

Que Fichte ait eu la prétention de produire une telle doctrine absolument englobante, c'est ce qui ne saurait être nié. En effet, il présente explicitement la doctrine de la science à plusieurs reprises comme épuisant le savoir dans son ensemble. Voici ce qu'il écrit par exemple à ce propos dans l'écrit *Sur le concept de doctrine de la science* en 1794 :

a)

*Die Wissenschaftslehre ist selbst eine Wissenschaft, und was sie in dieser Rücksicht zu leisten habe, ist oben bestimmt. Aber insofern sie blosser Wissenschaft, ein Wissen, in formeller Bedeutung ist, ist sie Wissenschaft von irgend Etwas; sie hat einen Gegenstand, und es ist aus dem obigen klar, dass **dieser Gegenstand kein anderer sey, als das System des menschlichen Wissens überhaupt.***²⁶⁴

²⁶² Sur ce point, voir Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 58/GA, I, 2, p. 130 : „Ein Grundsatz ist erschöpft, wenn ein vollständiges System auf demselben aufgebaut ist, d.i. wenn der Grundsatz nothwendig auf alle aufgestellten Sätze führt, und alle aufgestellten Sätze nothwendig wieder auf ihn zurückführen.“ ; et Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 59/GA, I, 2, p. 130-131 : „Die Frage ist nur die : wann und unter welchen Bedingungen kann ein Satz weiter gefolgert werden (...). Wir bedürfen eines positiven Merkmals zum Beweise, dass schlechthin und unbedingt nichts weiter gefolgert werden könne; und das konnte kein anderes seyn, als das, dass der Grundsatz selbst, von welchem wir ausgegangen wären, zugleich auch das letzte Resultat sey. Dann wäre klar, dass wir nicht weiter gehen könnten, ohne den Weg, den wir schon einmal gemacht, noch einmal zu machen.“

²⁶³ Voir *Petit Robert I*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1993, entrée : *encyclopédie*.

²⁶⁴ Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 56-57/GA, I, 2, p. 128-129.

b)

*Sie macht Ansprüche darauf, das auf einen einzigen Grundsatz gebaute **menschliche Wissen zu erschöpfen**.*²⁶⁵

Fichte réitérera d'ailleurs cette affirmation jusqu'à la toute fin de sa carrière, comme le prouve cet extrait de la *Wissenschaftslehre* de 1813 : „*Alles Wissen zu erschöpfen (...) sagten wir, sei die Aufgabe der Wissenschaftslehre.*“²⁶⁶

Fichte il est vrai, dans l'écrit *Sur le concept*, admet qu'il pourrait bien exister selon lui d'autres sciences en dehors de la philosophie, sciences auxquelles la philosophie ne ferait que fournir la principe à partir duquel elles procéderaient de manière autonome, ce qui laisse supposer, contrairement à ce qu'il affirme par ailleurs comme on l'a vu, que la doctrine de la science pourrait ne pas épuiser totalement le savoir possible²⁶⁷. Se pose alors la question de savoir comment comprendre cette position paradoxale.

Tout d'abord, il est important de noter que Fichte, dans le passage de l'écrit *Sur le concept* en question, n'affirme pas qu'il existe *effectivement* des sciences extérieures à la philosophie accomplie que serait la doctrine de la science, mais il explique simplement à *quelle condition* il serait possible de parler de sciences autonomes extérieures à la doctrine de la science. À ce sujet, sa conclusion est la suivante : la doctrine de la science déduit *a priori* la totalité du *savoir* en un sens bien précis. Ce qu'il entend par *savoir* a déjà été expliqué un peu plus haut (dans le présent chapitre) : il s'agit de l'ensemble des propositions qui s'imposent nécessairement à toute intelligence possible, c'est-à-dire de l'ensemble de toutes les propositions que l'intelligence, du simple fait d'être une intelligence, comprend en elle. En d'autres termes, il s'agit de toutes les propositions ou représentations qui sont présentes à notre esprit que nous le voulions ou non, sans qu'il ait été nécessaire que nous fassions pour cela quoi que ce soit. Ce sont ces propositions qu'il appellera un peu plus tard dans les *Introductions à la doctrine de la science* (1797) l'ensemble des propositions ou des représentations accompagnées du sentiment de nécessité. Par conséquent, sont exclues du savoir proprement dit, au sens où l'entend

²⁶⁵ Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 57, n.*/GA, I, 2, p. 129, n. X.

²⁶⁶ Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1813), SW, X, p. 4.

²⁶⁷ Voir Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 56/GA, I, 2, p. 127-128.

Fichte, l'ensemble des propositions ou représentations qu'il est possible de produire ou auxquelles il est possible de conclure librement *à partir* des propositions constituant le savoir, c'est-à-dire à partir des représentations accompagnées du sentiment de nécessité. Ce sont là des produits de la liberté qui, comme le dit Fichte, sont en nous précisément parce que nous les avons librement produites, et ces propositions en tant que telles ne font pas l'objet de la doctrine de la science²⁶⁸. Parmi ces représentations comptent bien entendu, comme Fichte prend la peine de le spécifier²⁶⁹, les productions fantaisistes engendrées par l'imagination à partir des représentations de l'expérience, comme les licornes, les chimères et autres animaux merveilleux. Mais il faut aussi compter parmi ces représentations les représentations scientifiques susceptibles d'être conclues à partir des représentations accompagnées du sentiment de nécessité. Par exemple, la doctrine de la science déduira la réalité de la lumière naturelle, l'existence du soleil, de la lune et des étoiles, parce que leurs représentations s'accompagnent en nous du sentiment de nécessité : il ne dépend pas de nous que nous nous représentions le ciel étoilé de nuit et traversé par le soleil de jour. Cependant, la représentation héliocentriste du monde, l'idée selon laquelle la terre gravite autour du soleil, ne fait pas partie des représentations déduites par la doctrine de la science, parce que cette représentation ne nous est d'aucune manière donnée, elle n'est d'aucune manière nécessaire, mais elle est au contraire librement conclue à partir de l'observation attentive de l'expérience constituée par l'ensemble des représentations nécessaires. Et c'est ce qui explique pourquoi Fichte affirme que des sciences sont sans doute possibles indépendamment de la doctrine de la science. L'astronomie est possible comme science autonome, parce que la doctrine de la science ne fait que déduire *a priori* pour ainsi dire la carte du ciel, mais non pas ce qu'il est possible de conclure moyennant la libre observation attentive de cette carte. De même, la géométrie est possible comme science autonome, parce que la doctrine de la science déduit *a priori* l'espace et le point, qui sont les éléments à partir desquels on pourra librement conclure aux lois de la construction des figures.²⁷⁰ La

²⁶⁸ Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 422-423/GA, I, 4, p. 186.

²⁶⁹ Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 422-423/GA, I, 4, p. 186.

²⁷⁰ Voir Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 64/GA, I, 2, p. 135 : „Die Wissenschaftslehre giebt als nothwendig den Raum, und den Punct als absolute Grenze; aber sie lässt der Einbildungskraft die völlige Freiheit den Punct zu setzen, wohin es ihr beliebt. Sobald diese Freiheit bestimmt wird, z.B. ihn gegen die Begrenzung des unbegrenzten Raumes fortzubewegen, und dadurch eine Linie zu ziehen, sind wir nicht mehr

logique, pour donner un dernier exemple, est possible comme science autonome parce que la doctrine de la science déduit *a priori* les règles élémentaires à partir desquelles la logique pourra librement conclure à l'ensemble des lois plus complexes de la logique²⁷¹. Bref, la doctrine de la science déduit la totalité du domaine de la nécessité, sur lequel peut s'exercer la liberté. C'est donc en ce sens restreint – et en ce sens seulement – que la doctrine de la science peut et doit être qualifiée d'*encyclopédique*.

En outre, il faut prendre garde à ne pas confondre l'entreprise de Fichte, qui au sens susdit peut être qualifiée d'*encyclopédique*, avec celle de l'esprit éclectique du touche-à-tout qui, considérant toute chose digne de son attention, ne sait où donner de la tête et, procédant sans aucune méthode, se laisse absorber tantôt par les religions, tantôt par l'art, tantôt par la physique, et ainsi de suite. En effet, Fichte ne connaît pas de mots assez durs pour parler des entreprises de ce genre. Dans ses leçons concernant *Le caractère de l'époque actuelle* (1804), par exemple, il n'hésite pas à caractériser cette manière de procéder en science comme propre à une époque sans vigueur, incapable de s'intéresser véritablement à quoi que ce soit de précis et, pour cette raison, incapable d'aller au fond des choses. Il écrit :

Und – da wir hier insbesondere von der Wissenschaft desselben reden, – in Absicht der Gegenstände wird es von keinem einzigen kräftig angezogen werden, noch selbst ihn kräftig durchdringen; sondern heute an dem, morgen an dem, so wie die augenblickliche Laune oder andere Leidenschaften es rathen, etwas auf der Oberfläche liegendes berichten, keinen aber zermahlen, und seinen Kern entfalten. In Absicht seiner Meinungen über diese Gegenstände wird es durch den blinden Hang der Ideenassociation bald dahin bald dorthin gezogen werden, in nichts sich gleichbleibend, als in dieser allgemeinen Oberflächlichkeit und Wandelbarkeit, und

im Gebiete der Wissenschaftslehre, sondern auf dem Boden einer besonderen Wissenschaft, welche Geometrie heisst. Die Aufgabe überhaupt, den Raum nach einer Regel zu begrenzen, oder die Construction in demselben, ist Grundsatz der Geometrie, und diese ist dadurch von der Wissenschaftslehre scharf abgeschnitten.“

²⁷¹ Fichte, j'aurai l'occasion de revenir sur ce point, explique par exemple au §1 de la *Grundlage* que la doctrine de la science démontre le principe d'identité ou de non-contradiction $A=A$. Voir Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 98-99/GA, I, 2, p. 261 : „Wird im Satze Ich bin von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, abstrahirt, und die blosse Form, welche mit jenem Gehalte gegeben ist, die Form der Folgerung vom Gesetzseyn auf das Seyn, übrig gelassen; wie es zum Behuf der Logik (S. Begriff d. W.L. §.6.) geschehen muss; so erhält man als Grundsatz der Logik den Satz $A=A$, der nur durch die Wissenschaftslehre erwiesen und bestimmt werden kann. Erwiesen: A ist A , weil das Ich, welches A gesetzt hat, gleich ist demjenigen, in welchem es gesetzt ist: bestimmt; alles was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist nichts. Kein mögliches A im obigen Satze (kein Ding) kann etwas anderes seyn, als ein im Ich gesetztes.“

*in dem Grundprincip, dass in diesem Leichtnehmen eben die rechte Weisheit bestehe.*²⁷²

Dans son écrit polémique sur Friedrich Nicolai, Fichte va jusqu'à affirmer que cette manière de faire conduit tout droit à la ruine de l'esprit, telle qu'elle s'exprime par exemple, comme il entend le démontrer, chez l'insupportable écrivain et littérateur en question. Il écrit :

*Nemlich ich scheue mich nicht zu gestehen, dass, seitdem ich die mich umgebende Welt kenne und selbst eine Meinung habe, nichts mir verhasster und verächtlicher gewesen ist, als die elende Behandlung der Wissenschaften, da man allerlei Facta und Meinungen, wie sie uns unter die Hände kommen, zusammenrafft, ohne irgend einen Zusammenhang oder einen Zweck, ausser dem, sie zusammenzuraffen und über sie hin und her zu schwatzen; (...) jene schaale Wisserei und Stümperei, Eklekticismus genannt, die ehemals beinahe allgemein waren, und auch gegenwärtig noch sehr häufig angetroffen werden. (...) Das vollendetste Beispiel einer solchen radicalen Geisteszerrüttung und Verrückung in unserm Zeitalter war mir, seitdem ich ihn gekannt habe – ich lernte ihn in dem Streite zwischen Mendelssohn und Jacobi kennen – Friedrich Nicolai.*²⁷³

Il importe donc ici d'être attentif à la différence qui existe entre l'esprit éclectique de l'encyclopédiste au sens historique du terme, et celui du philosophe tel que le conçoit Fichte. Leur différence réside essentiellement dans la différence des intérêts qui les animent respectivement. Le premier s'intéresse à tout, il s'intéresse à la multitude des choses *dans sa diversité même*; les différences culturelles, historiques, géographiques, démographiques, religieuses, toute cette variété le fascine, constitue à ses yeux comme une inépuisable richesse. Il voudrait avoir lu tous les livres, entendu toutes les compositions musicales, vu toutes les toiles et parcouru toutes les mers et tous les territoires. Il voudrait parler toutes les langues, jouer de tous les instruments, pratiquer tous les sports et tous les jeux, avoir ressenti toutes les émotions, etc. Bref, l'encyclopédiste par essence est quelqu'un qui se disperse, il est tourné vers le particulier. Ce qu'il recherche avec conscience n'est pas tant la connaissance que l'expérience. Ou plutôt : la connaissance n'est à ses yeux rien d'autre que l'expérience. C'est pourquoi rien selon lui n'est jamais certain, car l'expérience ne nous apprend rien de l'avenir : qui sait si ce qui jusqu'à

²⁷² Fichte, *Grundzüge* (1804), SW, VII, p. 73/GA, I, 8, p. 249.

²⁷³ Fichte, *Nicolai* (1801), SW, VIII, p. 5-6/GA, I, 7, p. 370-371.

maintenant s'est présenté dans l'expérience avec régularité sous une certaine forme ne se présentera pas demain sous une forme tout autre ? Aussi l'expérience ne fournit-elle jamais qu'un savoir provisoire, ou selon l'expression allemande employée par Fichte : *ein „bisherige wahre“*²⁷⁴, qui comme l'écrit Fichte n'est pas le seul savoir possible : *„Das bisherige wahre oder eingebildete menschliche Wissen ist nicht das menschliche Wissen überhaupt.“*²⁷⁵ Un autre savoir est possible, auquel aspire le philosophe : le savoir du savoir, conçu comme conscience de l'unité de la conscience ou de l'expérience en tant que fondée sur un unique principe, savoir qui pour sa part est définitif (l'unité de la représentation empirique une fois saisie, elle ne peut plus nous échapper). Aussi l'expérience, qui à elle seule ne procure aucun savoir définitif, ne l'intéresse-t-elle en elle-même de prime abord pas le moins du monde. Mais celle-ci l'intéresse indirectement, dans la mesure où il s'agit pour le philosophe de découvrir le principe du savoir et, avec lui, le fondement et l'unité de la conscience empirique. Comme l'écrit Fichte :

*Das Wesen der Philosophie würde darin bestehen : Alles Mannigfaltige (das sich uns denn doch in der gewöhnlichen Ansicht des Lebens aufdringt) zurückzuführen auf absolute Einheit. Ich habe es mit wenig Worten ausgesprochen; und es kommt nur darauf an, dieses, nicht flach, sondern energisch, und als allen Ernstes gelten sollend, anzusehen. Alles Mannigfaltige – was nur zu unterscheiden ist, seinen Gegensatz, und Pendant hat, schlechthin ohne Ausnahme.*²⁷⁶

Or cette différence d'intérêt qui existe entre l'encyclopédiste et le philosophe induit également une différence dans leurs méthodes respectives, dans leur manière de progresser dans l'acquisition de la connaissance. Le premier à vrai dire n'a pas vraiment de méthode. Il se détermine indifféremment en faveur de tel ou tel objet d'investigation, selon son humeur, ses inclinations, ses intérêts, l'envie du moment ou selon les opportunités qui se présentent à lui. En l'absence de mobile décisif, il déterminera son objet tout à fait arbitrairement, procédant par exemple selon l'*ordre alphabétique*. Car l'intérêt encyclopédiste, qui ne porte pas spécialement sur un objet particulier, mais l'expérimentation en général, est par essence indéterminé. L'encyclopédiste ne sait pas vraiment par où commencer. Sur ce point, bien entendu, Fichte, faisant allusion à

²⁷⁴ Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 57/GA, I, 2, p. 129.

²⁷⁵ Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 57/GA, I, 2, p. 129.

²⁷⁶ Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1804), SW, X, p. 93/GA, II, 8, p. 8.

l'*Encyclopédie* de d'Alembert et Diderot, adresse une critique à la science de son époque, pénétrée de l'esprit (ou de son point de vue : de l'absence d'esprit) des *Lumières*, qui ne sut selon lui jamais rien produire qu'une pensée caractérisée par la mollesse et l'absence de force qui se manifeste jusque dans le mode d'exposition choisi :

*In der Mittheilung endlich, sie sey nun mündlich oder schriftlich, wird dieselbe Mittelmässigkeit und Kraftlosigkeit sich zeigen. Ein organisches, in allen seinen Theilen aus Einem Mittelpuncte ausgehendes und auf denselben wiederum zurück sich beziehendes Ganzes wird in dessen Darstellungen nie erscheinen, sondern diese Darstellungen werden gleichen einem Wurfe Sandes, in welchem jedes Körnchen für sich eben auch ein Ganzes ist, und alle nur durch die leere Luft zusammengehalten werden. Ein Meisterfund für die Darstellung eines solchen Zeitalters wäre es, wenn es darauf gerieth, die Wissenschaften nach der Folge der Buchstaben im Alphabete vorzutragen.*²⁷⁷

Le philosophe au contraire, étant donné son but, procède nécessairement selon une méthode très précise. D'après ce qui précède, en effet, il prétend démontrer que l'unique proposition évidente se trouvant dans la conscience, disons la proposition *A est*, se laisse concilier avec l'unique proposition qui lui est opposée, la proposition *non-A est*. Pour ce faire, il devra comprendre comment A et non-A (c'est-à-dire une chose et son contraire) peuvent coexister comme opposés tout en étant identiques. Or puisque poser la coexistence de deux entités opposées revient à les penser comme comprenant chacun une partie de la réalité totale, il s'ensuit qu'ils ne pourront être pensés comme identiques sinon moyennant une série infinie de synthèses. En effet, penser A et non-A comme identiques revient à penser A comme comprenant toute réalité. Par conséquent, si une réalité doit être attribuée à non-A, toute synthèse de A et de non-A ne fera que diviser la réalité attribuée à non-A lors de la synthèse précédente, de sorte qu'une infinité de synthèses sera nécessaire afin d'en arriver à l'objectif fixé : penser l'identité absolue de A et de non-A. Bien entendu, la doctrine de la science n'entend pas produire cette infinité de synthèses, ce qui est impossible, mais simplement faire apercevoir la nécessité de cette synthèse infinie et, du même coup, la nécessité d'admettre l'identité de A et de non-A.²⁷⁸

²⁷⁷ Fichte, *Grundzüge* (1804), SW, VII, p. 73/GA, I, 8, p. 249.

²⁷⁸ Le A et le non-A en question étant définis respectivement comme moi et non-moi, on obtient l'explication fournie par Fichte dans le passage suivant : „Die eigentliche, höchste, alle andere Aufgaben unter sich enthaltende Aufgabe ist die: wie das Ich auf das Nicht-Ich, oder das Nicht-Ich auf das Ich unmittelbar

C'est ce qui explique le fait que Fichte, lorsqu'il affirme que la doctrine de la science déduit le savoir dans son ensemble à partir du principe, prend parfois la peine de préciser qu'elle n'entend pas toutefois déduire le savoir dans ses moindres détails, mais simplement quant à ses traits essentiels ou fondamentaux. Voici ce qu'il écrit par exemple à ce propos dans le *Rapport clair comme le jour* en 1801 :

*Die Wissenschaftslehre erschöpft alles menschliche Wissen seinen Grundzügen nach, sagte ich; sie theilt es, und unterscheidet diese Grundzüge. Jeder möglichen Wissenschaft Object liegt daher in ihr.*²⁷⁹

La raison de cette précision apparaît clairement à la lumière de ce qui précède : la doctrine de la science ne déduit pas la totalité du savoir dans le détail, parce qu'il s'agit simplement pour elle de montrer que la totalité de l'histoire se laisse remener au processus infini par lequel non-A se trouve progressivement pensé comme étant = A. Lorsque Fichte affirme que la doctrine de la science déduit la totalité du savoir humain quant à ses traits essentiels uniquement, il ne faut pas en conclure qu'il est selon Fichte impossible de déduire *a priori* le divers particulier. Le particulier, théoriquement, peut être déduit dans sa totalité selon Fichte. Simplement, il ne peut l'être entièrement que moyennant un effort infini. Si la doctrine de la science n'entreprend pas de produire le particulier dans son entièreté, ce n'est donc pas parce qu'elle ne peut pas le faire, mais simplement parce qu'elle n'a pas besoin de le faire afin de démontrer ce qu'elle cherche à démontrer, à savoir qu'il est nécessaire d'admettre l'identité de A et de non-A.

einwirken könne, da sie beide einander völlig entgegengesetzt seyn sollen. Man schiebt zwischen beide hinein irgend ein X, auf welches beide wirken, wodurch sie denn auch zugleich mittelbar auf einander selbst wirken. Bald aber entdeckt man, dass in diesem X doch auch wieder irgend ein Punct seyn müsse, in welchem Ich und Nicht-Ich unmittelbar zusammentreffen. Um dieses zu verhindern, schiebt man zwischen und statt der scharfen Grenze ein neues Mittelglied = Y ein. Aber es zeigt sich bald, dass in diesem ebenso wie in X ein Punct seyn müsse, in welchem die beiden entgegengesetzten sich unmittelbar berühren. Und so würde es ins unendliche fortgehen, wenn nicht durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft, den nicht etwa der Philosoph thut, sondern den er nur aufzeigt – durch den: es soll, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen lässt, überhaupt kein Nicht-Ich seyn, der Knoten zwar nicht gelöst, aber zerschnitten würde.“ (Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 143-144/GA, I, 2, p. 300-301.) Il est important, comme on le verra dans la suite du texte, de ne pas interpréter ici le *soll* comme signifiant que l'unification des deux contraires est simplement idéale. Mais *justement* parce que nous savons que leur co-existence ne peut s'expliquer que moyennant une infinité de synthèses, nous savons aussi que A et non-A sont nécessairement identiques, puisqu'il n'existe aucun point à partir duquel non-A devrait être considéré comme indivisible, et donc comme ayant une réalité radicale ou absolue. – La suite du texte de la présente thèse permettra de clarifier cette idée.

²⁷⁹ Fichte, *Sonnenklarer Bericht* (1801), SW, II, p. 407/GA, I, 7, p. 256.

J'aurai l'occasion de revenir sur la démarche suivie par Fichte dans la doctrine de la science. Pour l'instant, je souhaite simplement attirer l'attention du lecteur sur la *forme* de cette démarche. La doctrine de la science part d'une proposition évidente = A. Du même coup, une deuxième proposition évidente = non-A se trouve également identifiée, puisqu'il s'agit simplement de la proposition contraire. D'après ce qui précède, en effet, si une proposition est possible, la proposition contraire l'est également. Nous avons donc une proposition A, en elle-même évidente; puis sur la base de cette proposition A, la nécessité d'une proposition non-A se trouve déduite. Enfin, la nécessité de ces deux propositions, puisqu'elles sont contradictoires, implique la nécessité d'une troisième proposition fondant la possibilité de leur unification. Et de ces trois propositions résulte comme nous l'avons vu la nécessité de toute une série d'autres propositions, qui seront déduites les unes des autres de la même manière que la troisième aura été déduite des deux premières. Ainsi, la philosophie telle que la conçoit Fichte, bien qu'elle doive revêtir en un certain sens un caractère encyclopédique, ne procédera pas de manière désordonnée, entreprenant de démontrer tantôt que tel fait de conscience choisi arbitrairement est possible en vertu du principe posé, tantôt que tel autre fait de conscience, sans rapport direct avec le premier, est également possible sur la même base, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il ait parcouru la conscience empirique dans son ensemble. L'arbitre au contraire ne jouera aucun rôle dans la démarche suivie, mais elle procédera plutôt à ce qu'il convient d'appeler la *déduction systématique* du contenu de la conscience empirique, qui n'autorise aucun saut et permet de s'assurer qu'aucune proposition contenue dans la conscience empirique ne soit négligée. En effet en tant que les diverses propositions ou représentations de la conscience empirique sont reliées selon une telle articulation, ils sont mis en rapport les unes avec les autres selon ce qu'il convient d'appeler la *forme systématique* et deviennent ce qui s'appelle un *système*. Comme l'explique Fichte :

Eine Wissenschaft kann ausser dem vor der Verbindung vorher gewissen Satze noch mehrere Sätze enthalten, die erst durch die Verbindung mit jenem überhaupt als gewiss, und auf dieselbe Art und in demselben Grade gewiss wie jener erkannt werden. Die Verbindung besteht, wie eben erinnert worden, darin, dass gezeigt werde : wenn der Satz A gewiss sey, müsse auch der Satz B – und wenn dieser gewiss

*sey, müsse auch der Satz C u.s.f. gewiss seyn; und diese Verbindung heisst die systematische Form des Ganzen, das aus den einzelnen Theilen entsteht.*²⁸⁰

Par suite, on pourrait reformuler de nouveau la tâche de la doctrine de la science de la manière suivante : établir *le système* de la conscience empirique, ou ce qui est la même chose : *le système* des représentations composant l'expérience ou des représentations accompagnées du sentiment de nécessité. C'est pourquoi Fichte définit la tâche de la doctrine de la science non seulement comme identification du fondement des représentations accompagnées du sentiment de nécessité, mais plus précisément comme identification du fondement du « **système** des représentations accompagnées du sentiment de nécessité »²⁸¹. Car la doctrine de la science, en tant qu'elle vise l'identification du principe de tout savoir possible, cherche nécessairement à lier les représentations de l'expérience selon la forme systématique.

En outre, en tant qu'elles s'articulent de la sorte selon la forme systématique, les propositions certaines forment ce qu'il convient d'appeler selon Fichte *une science*. Aussi Fichte explique-t-il, dans son écrit *Sur le concept de doctrine de la science* (1794), que la tâche de la philosophie ou de ce qu'il se propose d'appeler *doctrine de la science* n'est rien d'autre que de répondre à la question de savoir si la science en général est possible, ce qui n'est qu'une autre façon de dire que le philosophe cherche à savoir s'il y a ou non unité de la pensée ou de la représentation (de la conscience empirique) dans son ensemble, ou ce qui est la même chose : si la totalité de la conscience empirique se laisse déduire d'une unique proposition en elle-même absolument évidente. Dans les termes de Fichte, le philosophe cherche à savoir si et comment la science est possible, c'est-à-dire qu'il cherche à savoir si et comment il est possible de parvenir à la conscience de l'unité de la représentation. Fichte écrit :

Dasjenige, was der Grundsatz selbst haben, und allen übrigen Sätzen, die in der Wissenschaft vorkommen, mittheilen soll, nenne ich den inneren Gehalt des Grundsatzes und der Wissenschaft überhaupt; die Art, wie er dasselbe den anderen Sätzen mittheilen soll, nenne ich die Form der Wissenschaft. Die aufgegebene Frage

²⁸⁰ Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 42/GA, I, 2, p. 115.

²⁸¹ Voir par exemple Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 423/GA, I, 4, p. 186 et Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 455/GA, I, 4, p. 211.

ist mithin die: Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d.h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich?

*Etwas, worin diese Frage beantwortet würde, wäre selbst eine Wissenschaft, und zwar die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt.*²⁸²

Ainsi, il est également possible de définir la tâche de la doctrine de la science ou de la philosophie telle que la conçoit Fichte comme *réalisation de la science en général* au sens susdit. La doctrine de la science est donc une *Wissenschaftslehre*, et cela en un second sens (en un sens différent de celui qui a été déterminé plus haut – chapitre 2) : à savoir en ce sens qu'elle est une *production* de la science au sens susdit; elle est une production de l'unité systématique de la conscience empirique. Ce qui résulte concrètement de la compréhension de la doctrine de la science sera donc cette aperception de l'unité systématique du savoir ou de la conscience. Fichte écrit par exemple à ce propos :

a)

*Kurz, es kommt durch dieses System Einheit und Zusammenhang in den ganzen Menschen, die in so vielen Systemen fehlen*²⁸³.

b)

*Bei diesem Stande der Sachen ergriff die Wissenschaftslehre die durch jene Kantische Entdeckung an die Menschheit gestellte Aufgabe; zeigend, was der Wissenschaftsweg in seiner Einheit sey, sehr sicher wissend und darauf rechnend, dass aus dieser Einheit heraus die besonderen Zweige desselben sich von selbst ergeben, und aus ihr würden charakterisirt werden können.*²⁸⁴

À cette définition de la doctrine de la science comme entreprise de production de l'unité systématique du savoir ou de la conscience empirique moyennant la détermination du principe de la connaissance au sens susdit, Fichte accorde une place centrale dans son œuvre. C'est cette définition, par exemple, qui apparaît au tout début du §1 de la *Grundlage*. Fichte écrit :

*Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen oder bestimmten lässt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz seyn soll.*²⁸⁵

²⁸² Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 43/GA, I, 2, p. 117.

²⁸³ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 295/GA, I, 2, p. 424.

²⁸⁴ Fichte, *Bericht* (1806), SW, VIII, p. 362/GA, II, 10, p. 22. Voir aussi le passage déjà cité un peu plus haut (présent chapitre) : Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1804), SW, X, p. 93/GA, II, 8, p. 8.

²⁸⁵ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 91/GA, I, 2, p. 255.

Encore un peu plus loin dans le même texte, Fichte caractérise la doctrine de la science comme « science qui remonte jusqu'aux derniers fondements de la connaissance »²⁸⁶.

Dans la correspondance, d'ailleurs, Fichte met beaucoup d'emphasis sur cet aspect du projet philosophique tel qu'il le conçoit. Elle nous présente dès 1793 un Fichte convaincu que l'accomplissement de la philosophie passe par la découverte du principe du savoir en général. Voici ce qu'il écrit par exemple à ce propos, dès l'automne 1793, dans le brouillon d'une lettre – déjà cité un peu plus haut (chapitre 1) – destinée à son ami *Johann Friedrich Flatt*:

*Ich habe mich überzeugt, daß nur durch Entwicklung aus einem einzigen Grundsatz Philosophie Wissenschaft werden kann, daß sie aber die Evidenz erhalten muß, wie die Geometrie, daß es einen solchen Grundsatz giebt, daß er aber als solcher noch nicht aufgestellt ist : ich glaube ihn gefunden zu haben, und habe ihn, soweit ich mit meiner Untersuchung bis jetzt vorgerückt bin, bewährt gefunden.*²⁸⁷

Puis, en décembre 1793, Fichte déclare encore à ce propos dans une lettre à Stephani :

*Es mußte wieder angebaut werden. Das tue ich nun, seit ungefähr 6 wochen, treulich. Freuen Sie sich mit mir der Ernte : ich habe ein neues Fundament entdeckt, aus welchem die gesamte Philosophie sich sehr leicht entwickeln läßt.*²⁸⁸

Un peu plus loin dans la même lettre, il reproche d'ailleurs précisément à Kant de ne pas être remonté jusqu'aux principes premiers de la philosophie. Il écrit :

*Kant hat überhaupt die richtige Philosophie; aber nur in ihren Resultaten, nicht nach ihren Gründen. Dieser einzige Denker wird mir immer wunderbarer; ich glaube, er hat einen Genius, der ihm die Wahrheit offenbart, ohne ihm die Gründe derselben zu zeigen!*²⁸⁹

Dans le brouillon – daté du 15 Janvier 1794 – d'une lettre destinée à Franz Wolkmar Reinhard, c'est toujours le même souci de produire une philosophie reposant tout entière sur un fondement unique qui se trouve exprimé :

*Ich habe wirklich schon den Grundriß auf meinen Grundsatz aufgebaut, und den Uebergang zur praktischen Philosophie gefunden.*²⁹⁰

²⁸⁶ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 284/GA, I, 2, p. 415.

²⁸⁷ Fichte, Brouillon de lettre 168a à J. F. Flatt (novembre ou décembre 1793), GA, III, 2, p. 18.

²⁸⁸ Fichte, Lettre 171 à H. Stephani (mi-décembre 1793), GA, III, 2, p. 28.

²⁸⁹ Fichte, Lettre 171 à H. Stephani (mi-décembre 1793), GA, III, 2, p. 28.

²⁹⁰ Fichte, Brouillon de lettre 175a à F. V. Reinhard (15 janvier 1794), GA, III, 2, p. 38.

La version définitive et effectivement envoyée de cette lettre du 15 janvier 1794 à Reinhard conserve d'ailleurs cette idée :

*Die Philosophie kann nicht, wie die Geometrie und die Mathematik, überhaupt ihre Begriffe in der Anschauung konstruieren (...) aber sie kann und soll sie aus einem einzigen Grundsatz, den jeder zugeben muß – durch Denken deduzieren.*²⁹¹

Incidentement, la correspondance sur ce point est admirablement confirmée par le témoignage de Steffens, qui rapporte le récit de Fichte concernant la manière dont l'idée d'une doctrine de la science s'était imposée à son esprit :

*Ich erinnere mich, wie Fichte in einem engen vertrauten Kreise uns die Entstehung seiner Philosophie erzählte (...). Lange hatte ihm vorgeschwebt, wie ja die Wahrheit in der Einheit des Gedankens und des Gegenstandes läge (...). Da überraschte ihn plötzlich der Gedanke, daß die That, mit welcher das Selbstbewußtsein sich selber ergreift und festhält, doch offenbar ein Erkennen sei. Das Ich erkennt sich als erzeugt durch sich selber, das denkende und das gedachte Ich, Erkennen und Gegenstand des Erkennens, sind eins, und von diesem Punkte der Einheit, nicht von einer zerstreuten Betrachtung, die Zeit und Raum und Kategorieen sich geben läßt, geht alles Erkennen aus. Wenn Du nun, fragte er sich, diesen ersten Act des Selbsterkennens, der in allem Denken und Thun der Menschen vorausgesetzt wird, der, in den zersplitterten Meinungen und Handlungen verborgen liegt, rein für sich heraushöbest, und in seiner Consequenz verfolgst, müßte nicht in ihm, als lebendig thätig und erzeugend, dieselbe Gewißheit sich entdecken und darstellen lassen, die wir in der Mathematik besitzen? Dieser Gedanke ergriff ihn mit einer solchen Klarheit, Macht und Zuversicht, daß er den Versuch, das Ich als Princip der Philosophie auszustellen, wie bezwungen, von dem in ihm mächtig gewordenen Geiste, nicht aufgeben konnte. So entstand der Entwurf einer Wissenschafts-Lehre und diese selbst.*²⁹²

Sur ce point, on peut encore en appeler également au témoignage de Baggesen, qui fut l'un des premiers auxquels Fichte exposa oralement ses idées philosophiques. Dès 1793, les rapports que fait Baggesen de ses conversations avec Fichte font sans cesse allusion à l'importance philosophique du premier principe découvert par Fichte. „*Wir sprachen vom ersten Princip*“²⁹³ : les lettres et le journal personnel de Baggesen contiennent toute une série d'affirmations de ce genre²⁹⁴.

²⁹¹ Fichte, Lettre 175 à F. V. Reinhard (15 janvier 1794), GA, III, 2, p. 40.

²⁹² E. Fuchs (éd.), *Fichte im Gespräch*, I, p. 63-64.

²⁹³ E. Fuchs (éd.), *Fichte im Gespräch*, I, p. 71.

²⁹⁴ Voir par exemple E. Fuchs (éd.), *Fichte im Gespräch*, I, p. 59, 65, 67-8, 71.

À cet égard, il est également remarquable que Fichte pose tout le mérite de Reinhold, pour lequel, comme il l'affirme à plusieurs reprises, il avait le plus profond respect²⁹⁵, dans son idée maîtresse, selon laquelle la philosophie comme science devait partir d'un principe unique et qu'elle ne serait rien que pur tâtonnement tant qu'elle n'aurait pas découvert ce principe. C'est d'ailleurs surtout pour cette découverte, prédit-il, que la tradition philosophique reconnaîtra éternellement l'importance de son œuvre :

*Nach Kant machte Reinhold sich das unsterbliche Verdienst, die philosophirende Vernunft (die ohne ihn vielleicht noch lange Kanten commentirt, und wieder commentirt, und nie das Eigenthümliche seines Systems gefunden hätte, weil das keiner findet, der sich nicht seinen eigenen Weg zur Auffindung desselben bahnt,) darauf aufmerksam zu machen, dass die gesammte Philosophie auf einen einzigen Grundsatz zurückgeführt werden müsse, und dass man das System der dauernden Handlungsweise des menschlichen Geistes nicht eher auffinden werde, bis man den Schlussstein desselben aufgefunden habe.*²⁹⁶

Plusieurs commentateurs ont reconnu et noté l'importance de cet aspect du projet fichtéen. Ainsi en est-il de Alois Soller qui, sur ce point, déclare que la philosophie de Fichte « est à comprendre comme systématique, comme philosophie développée à partir d'un principe »²⁹⁷. Citons également Jean-François Goubet qui, dans son ouvrage relativement récent, *Fichte et la philosophie transcendantale comme science*, insiste énormément sur la prétention scientifique de la doctrine de la science, et notamment sur le fait que Fichte donne raison à Reinhold concernant la nécessité de remonter en philosophie à un principe premier. Il écrit par exemple à ce propos :

Les points de contact entre Sur le fondement [il s'agit de l'écrit de Reinhold Über das Fundament des philosophischen Wissens paru en 1791] reinholdien et le Concept [il s'agit de l'écrit de Fichte Über den Begriff der Wissenschaftslehre paru en 1794] fichtéen sont légion. Ceux-ci concernent aussi bien la dichotomie du premier principe en forme et matière, le refus du principe de contradiction en tant que premier du genre ou la compréhension de la Critique comme d'une simple propédeutique. L'essentiel ne figure toutefois pas là, mais dans la systématité conçue comme unité d'une multiplicité, la coordination de doctrines particulières

²⁹⁵ À ce propos, voir par exemple la lettre de Baggesen à Reinhold datée du 8 juin 1793, in E. Fuchs (éd.), *Fichte im Gespräch*, I, p. 59 : „Er [il s'agit de Fichte] seinerseits gestand mir, daß er Dir [à savoir Reinhold] alles, was er, als Philosoph, sei oder werden würde, zu verdanken habe, daß er Dich unsäglich verehere, daß er in den Punkten, worin er von Dir abweiche, auch von Kant sich entferne.“

²⁹⁶ Fichte, *Recension des Aenesidemus* (1794), SW, I, p. 20/GA, I, 2, p. 62.

²⁹⁷ A. K. Soller, *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie*, p. 7.

*entre elles et la subordination de toutes à une seule proposition fondamentale. La question de la science ramène bien vite, chez Reinhold et Fichte, à celle de la proposition fondamentale.*²⁹⁸

Claude Piché, dans son *Kant et ses épigones*, remarque à son tour semblablement que c'est la question du premier principe qui retient l'attention de Fichte dans la pensée de Reinhold, et qui l'amène à lui reconnaître, d'une manière qui peut paraître étonnante, une importance pratiquement égale à celle qu'il reconnaît à Kant. Après avoir noté que Fichte, dans son écrit *Sur le concept de doctrine de la science* (1794), au moment d'exprimer « sa dette envers ses prédécesseurs immédiats »²⁹⁹, loue Kant pour son génie et Reinhold pour son esprit systématique, M. Piché poursuit en ces termes :

*D'emblée, par le choix des termes qu'il utilise pour caractériser Kant, Fichte pointe du doigt une défaillance à laquelle Reinhold, quant à lui, saura remédier. L'allusion à l'« esprit génial » (genialisch) renvoie de toute évidence à la conception même du génie que l'on retrouve dans la troisième Critique. Kant apparaît dès lors comme l'homme qui s'en remet à une « inspiration supérieure » lui permettant de développer son œuvre sans se soucier de ses propres sous-entendus. Ce qui veut dire que, tout comme l'artiste, il réalise sa tâche philosophique sans être en mesure de dévoiler la règle, le principe. Si d'aventure cette œuvre prend une allure systématique, cela se fait indépendamment de sa volonté, comme par génération spontanée. Or, c'est ici qu'apparaît la supériorité de Reinhold. Il se présente comme le véritable philosophe systématique parce que, dès le départ, il possède la clef du système. Reinhold est celui qui voit la nécessité de fonder l'ensemble de la philosophie sur un seul et unique principe, sur un principe dont la découverte constitue la tâche la plus urgente du philosophe.*³⁰⁰

Jean-François Goubet et Claude Piché s'accordent encore sur ce point avec Jean Grondin qui, dans son *Kant et le problème de la philosophie*, s'exprime à ce propos de la sorte :

Selon Fichte, « Kant possède en général la philosophie juste, mais uniquement dans ses résultats et non dans ses fondements ». Tout se passe comme si « un génie lui révélait la vérité sans lui en indiquer les fondements ». La tâche première de Fichte consistera dès lors à reprendre de manière plus systématique l'exposition des assises de la philosophie transcendantale. On a vu que Reinhold s'était fixé le même objectif et Fichte s'inspirera grandement de l'initiative de la philosophie élémentaire, surtout en ce qui a trait à l'idée d'un "premier principe" du savoir. La clef de la philosophie comme science rigoureuse réside dans la mise à jour d'un premier principe qui doit

²⁹⁸ J.-F. Goubet, *Fichte et la philosophie transcendantale comme science*, p. 72.

²⁹⁹ C. Piché, *Kant et ses épigones*, p. 73-74.

³⁰⁰ C. Piché, *Kant et ses épigones*, p. 74. C. Piché commente ici Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 31/GA, I, 2, p. 110.

*cerner l'opération primitive de la conscience. Fichte écrit à Reinhold en 1795 : « Comme Kant vous avez apporté à l'humanité quelque chose qui restera en elle éternellement. Lui qu'il faut partir de l'étude du sujet, vous qu'il faut que cette étude parte d'un seul principe. La vérité que vous avez exprimée est éternelle ». La solidarité de Fichte avec Reinhold paraît totale.*³⁰¹

Du côté des commentateurs anglo-saxons, Frederick Neuhouser insiste lui aussi tout particulièrement sur l'importance de cette définition du projet fichtéen comme entreprise de production de l'unité de l'esprit ou de la conscience humaine. "*Fichte*", écrit-il, "*will strive to achieve a unified account of subjectivity, one attempting to explain the apparently diverse activities of the subject in terms of a single structure that underlies and informs them all.*"³⁰² Daniel Breazeale, dans son article *How to Make an Idealist*, reconnaît également cette définition comme étant celle du projet fichtéen³⁰³.

Nous disons donc : la philosophie, du moins telle que la conçoit Fichte, n'est rien d'autre que l'entreprise visant à montrer que la totalité du savoir, ou ce qui est la même chose : la totalité de l'expérience ou de la conscience empirique, se laisse déduire systématiquement à partir d'un unique principe. Ainsi, accéder à la connaissance ou à la vérité proprement philosophique, accéder au savoir auquel aspire le philosophe, ce n'est pas accéder à une représentation de la réalité différente de la représentation de la réalité dont dispose l'homme ordinaire, mais c'est simplement accéder à l'aperception ou à la conscience de l'unité de cette représentation de la réalité. L'homme du commun pose la totalité de la réalité dans l'*expérience*, dans ce qui se présente à la conscience empirique, et en cela, comme l'admet Fichte, il a raison. Fichte écrit par exemple à ce propos :

a)

*Das endliche Vernunftwesen hat nichts ausser der Erfahrung; diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält. Der Philosoph steht nothwendig unter den gleichen Bedingungen.*³⁰⁴

b)

*Nur der Gegenstand der Erfahrung ist, und es ist nichts, ausser der Erfahrung.*³⁰⁵

³⁰¹ J. Grondin, *Kant et le problème de la philosophie*, p. 124-125.

³⁰² F. Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, p. 2.

³⁰³ D. Breazeale, « How to Make an Idealist », p. 99-100.

³⁰⁴ Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 425/GA, I, 4, p. 188.

³⁰⁵ Fichte, *Verantwortungsschriften* (1799), SW, V, p. 260/GA, I, 6, p. 46.

Ce qui est d'ailleurs la raison pour laquelle Fichte affirme également que son système, la doctrine de la science, contrairement à beaucoup de systèmes concurrents, loin d'être l'ennemie du sens commun et de la pensée ordinaire, est bien plutôt leur alliée et la seule qui puisse réconcilier la philosophie avec eux³⁰⁶. Comme il l'écrit :

*Der theoretische Theil unserer Wissenschaftslehre, der auch nur aus den beiden letzten Grundsätzen entwickelt wird, indem hier der erste bloss eine regulative Gültigkeit hat, ist wirklich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, der systematische Spinozismus; nur dass eines jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist : aber unser System fügt einen praktischen Theil hinzu, der den ersten begründet und bestimmt, die ganze Wissenschaft dadurch vollendet, alles, was im menschlichen Geiste angetroffen wird, erschöpft, und dadurch den gemeinen Menschenverstand, der durch alle Vor-Kantische Philosophie beleidigt, durch unser theoretisches System aber ohne jemalige Hoffnung der Versöhnung, wie es scheint, mit der Philosophie entzweit wird, vollkommen mit derselben wieder aussöhnt.*³⁰⁷

Alexis Philonenko, ainsi que les nombreux commentateurs qui l'ont suivi sur cette voie, ont donc raison, du moins en un certains sens, d'affirmer que la doctrine de la science ne fait rien d'autre que de justifier ou de légitimer le point de vue de la conscience commune. Comme l'écrit Philonenko :

*[La philosophie de Fichte] ne tend qu'à légitimer la vie empirique de l'homme dans le temps. Fichte a très clairement affirmé que tout le travail de la réflexion philosophique se résumait à une seule tâche : justifier la doxa.*³⁰⁸

Philonenko cite d'ailleurs lui-même à ce propos un autre passage où Fichte s'exprime effectivement sur ce point avec toute la clarté voulue :

Alles Verderben der Philosophie und die ganze Metaphysik, die Kant verwirft, gründet sich darauf, daß man der Erfahrung nicht glauben will und hinter ihr noch etwas sucht. Das Resultat einer Wissenschaftlichen Philosophie ist, daß hinter der Erfahrung nichts mehr sei, daß das, was dadurch zustande kommt, unsere eigne

³⁰⁶ Sur ce point, Jürgen Stolzenberg note que le souci manifesté par Fichte à l'égard de l'accord de la philosophie et du sens commun est caractéristique de l'époque, et en particulier de l'ensemble des collaborateurs du *Philosophische Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* fondé par Niethammer, parmi lesquels comptaient des penseurs aussi éminents que Reinhold, Maimon, Schiller, et bien entendu Fichte lui-même. Dans la préface du premier volume, note Stolzenberg, Niethammer déclare en effet que le *Philosophische Journal* se donne expressément pour but de servir d'intermédiaire entre la philosophie contemporaine et « l'usage du sens commun (*gemeinen Verstandesgebrauch*) ». Voir J. Stolzenberg, « Fichtes Satz „Ich bin“ », p. 4-5, n. 13.

³⁰⁷ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 122/GA, I, 2, p. 282. À ce propos, voir également Fichte, *Sonnenklarer Bericht* (1801), SW, II, p. 332-333/GA, I, 7, p. 192-193.

³⁰⁸ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 42.

*Wahrnehmung sei. Also, es gibt keine Wahrheit als die des gemeinen Menschenverstandes, so sagt auch die Philosophie. Der Unterschied ist, der gemeine Menschenverstand nimmt dies aus Unfähigkeit zu zweifeln, der Philosoph aber deshalb an, weil er allen Zweifel darüber vernichtet hat; Vernunft ist nämlich nichts anderes als Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst.*³⁰⁹

Le philosophe, au sens propre du terme, comme le déclare Fichte à quelques reprises, ne peut pas et ne prétend pas non plus accéder, au moyen de je ne sais quelles démonstrations, à une réalité insoupçonnée par l'homme du commun, mais son but est précisément de comprendre au contraire comment la représentation ordinaire de la réalité se soutient d'elle-même. Comme l'écrit Fichte :

*Die Philosophie kann nur Facta erklären, keinesweges selbst welche hervorbringen, ausser dass sie sich selbst, als Thatsache, hervorbringt. So wenig es dem Philosophen einfallen wird, die Menschen zu bereden, dass sie doch hinführo die Objecte ordentlich als Materie im Raume, und die Veränderungen derselben ordentlich als in der Zeit aufeinanderfolgend denken möchten; so wenig lasse er sich einfallen, sie dazu bereden zu wollen, dass sie doch an eine göttliche Weltregierung glauben. Beides geschieht wohl ohne sein Zuthun; er setzt es als Thatsache voraus; und Er ist lediglich dazu da, diese Thatsachen, als solche, aus dem nothwendigen Verfahren jedes vernünftigen Wesens abzuleiten.*³¹⁰

C'est là ce que tend également à confirmer le rapport et la distinction établis par Fichte entre ses écrits proprement scientifiques, qui comprennent non seulement les diverses expositions de la doctrine de la science, mais encore les différentes expositions des sciences particulières fondées sur celle-ci, telles que la doctrine du droit ou la doctrine de l'éthique, et ce qu'il appelle lui-même ses « écrits populaires », parmi lesquels comptent par exemple les *Conférences sur la destination du savant* (1794), le *Rapport clair comme le jour* (1801), *Le caractère de l'époque actuelle* (1804) ou *l'Initiation à la vie bienheureuse* (1806). Comme Fichte l'explique à quelques reprises, et notamment dans les séries de leçons sur le caractère de l'époque actuelle et la vie bienheureuse, le discours populaire ne fait qu'exposer et recommander au sens naturel de la vérité ce dont le discours scientifique doit produire la preuve rigoureuse. En quoi cette preuve rigoureuse doit-elle

³⁰⁹ Fichte, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1797), GA, IV, 1, p. 194. Cité par Alexis Philonenko dans son ouvrage *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 42-43. Sur ce point, voir aussi Fichte, Lettre 307 à F. H. Jacobi (30 août 1795), GA, III, 2, p. 392 : „(...) die gänzliche Aussöhnung der Philosophie mit dem gesunden Menschenverstande, welche die Wissenschaftslehre versprochen.“

³¹⁰ Fichte, *Grund unseres Glaubens* (1798), SW, V, p. 178/GA, I, 5, p. 348.

consister selon Fichte? En ceci que l'on écarte progressivement comme erronées et impossibles chacune des manières de penser susceptibles d'être envisagées jusqu'à ce que subsiste un seul mode de penser possible, qui doive en conséquence être admis à titre de vérité. Autrement dit, cette preuve rigoureuse doit se borner à être plus négative que positive. Fichte écrit à ce propos :

*Der wissenschaftliche Vortrag nemlich hebt die Wahrheit aus dem von allen Seiten und in allen Bestimmungen ihr entgegengesetzten Irrthume heraus, und zeigt durch die Vernichtung dieser ihr gegenüberstehenden Ansichten, als irrig und im richtigen Denken unmöglich, die Wahrheit als das nach Abzug jener allein übrigbleibende und darum einzigmögliche Richtige : und in dieser Aussonderung der Gegensätze, und dieser Ausläuterung der Wahrheit aus dem verworrenen Chaos, in welchem Wahrheit und Irrthum durcheinander liegen, besteht das eigentlich charakteristische Wesen des wissenschaftlichen Vortrages.*³¹¹

L'exposé populaire au contraire fait l'économie de ce procédé négatif, en ce qu'il expose directement la vérité, sans l'opposer à l'erreur. Or la possibilité de ce second procédé repose sur le fait qu'il existe en l'homme un sens naturel du vrai, auquel chacun peut se rapporter. C'est d'ailleurs à ce sens naturel du vrai que le philosophe doit lui-même se rapporter afin de découvrir la vérité qu'il aura ensuite à démontrer scientifiquement. Autrement dit, tout être humain possède naturellement la vérité et, s'il est honnête avec lui-même, s'il est attentif à lui-même et se demande sincèrement ce qu'il pense effectivement, la reconnaît spontanément. Ainsi, la vérité, ou ce qui est la même chose : la juste représentation de la réalité, en tant que nous sommes des êtres raisonnables, nous est *donnée*. Le philosophe ne fait que légitimer et faire apercevoir la nécessité de cette vérité. Fichte écrit :

Dieser Vortrag lässt die Wahrheit vor unseren Augen aus einer Welt voll Irrthum werden, und sich erzeugen. Nun ist es offenbar, dass der Philosoph, schon vor diesem seinem Beweise vorher, und um denselben auch nur entwerfen und anheben zu können, somit unabhängig von seinem künstlichen Beweise, die Wahrheit schon haben und besitzen müsse. Wie aber konnte er in den Besitz derselben kommen, ausser von dem natürlichen Wahrheitssinne geführt; welcher, nur mit einer höheren Kraft, als bei seinen übrigen Zeitgenossen, bei ihm heraustritt; somit, auf welchem anderen Wege erlangt er sie zuerst, ausser auf dem kunstlosen und populären Wege? An diesen natürlichen Wahrheitssinn nun, der, wie hier sich findet, sogar der

³¹¹ Fichte, *Anweisung* (1806), SW, V, p. 422/GA, I, 9, p. 71.

*Ausgangspunct selbst der wissenschaftlichen Philosophie ist, wendet der populäre Vortrag sich unmittelbar, ohne noch etwas anderes zu Hülfe zu ziehen; rein und einfach aussprechend die Wahrheit, und nichts als die Wahrheit, wie sie in sich, keinesweges, wie sie dem Irrthume gegenüber ist; und rechnet auf die freiwillige Bestimmung jenes Wahrheitssinnes.*³¹²

Je n'ai cité jusqu'à présent sur ce point que le texte des leçons sur la vie bienheureuse, mais Fichte, dans ses leçons sur *Le caractère de l'époque actuelle* (1804), exprime un point de vue semblable, d'ailleurs excellemment résumé et expliqué par Yves Radrizzani dans la préface à la traduction française qu'il a donnée de ce texte :

*Exposé scientifique et exposé populaire ont le même objet et ne diffèrent que par la manière d'en traiter : « dans les cours philosophiques de caractère scientifique, je présente la même chose, mais en l'étayant de preuves tout autres ». Le contenu de l'exposé populaire doit donc correspondre aux résultats de l'exposé scientifique, mais simplement « sans [être accompagné] de la preuve rigoureuse, fondée sur le système de la pensée ». Mais cela ne signifie pas que l'exposé populaire se borne à affirmer les résultats de l'exposé scientifique. De même que dans l'exposé scientifique, il s'agit dans l'exposé populaire de « prouver » quelque chose, sauf que dans l'exposé populaire l'approbation n'est pas fondée sur un raisonnement, mais résulte d'une adhésion spontanée et naturelle de l'instinct de raison. Fichte n'en appelle pas à la capacité de développer une chaîne de pensées cohérentes, mais au « sens naturel de la vérité ». (...) Preuve rigoureuse et approbation naturelle ne sont pas opposées, car dans l'approbation naturelle la raison est déjà à l'œuvre, quoique de façon inconsciente, le but de l'exposé scientifique étant d'élever à la conscience le mécanisme rationnel sur lequel repose l'adhésion de tout un chacun. L'exposé scientifique consiste ainsi, pour reprendre une excellente formule de Philonenko, en une entreprise de « justification de la doxa ».*³¹³

D'où le rapprochement effectué fort à propos par maints commentateurs entre la doctrine de la science de Fichte et la phénoménologie de Husserl³¹⁴. Ce rapprochement entre Fichte et Husserl, d'après ce qui précède, s'impose en effet, me semble-t-il, avec force : tous

³¹² Fichte, *Anweisung* (1806), SW, V, p. 422/GA, I, 9, p. 71-72.

³¹³ I. Radrizzani, « Préface », in Fichte, *Le caractère de l'époque actuelle*, p. 11-12.

³¹⁴ À ce propos, voir tout particulièrement l'ouvrage de H. Tietjen, *Fichte und Husserl*. Plusieurs articles, parus plus ou moins récemment, complètent bien le portrait présenté par Tietjen. Les articles et les ouvrages concernant le rapport entre Fichte et Husserl, depuis la fin des années 1990, sont en effet devenus monnaie courante. Parmi ceux-ci, on retiendra par exemple T. Pentzopoulou-Valalas, « Fichte et Husserl. Une lecture parallèle »; T. Pentzopoulou-Valalas, « Fichte et Husserl. À la recherche de l'intentionnalité »; D. Fisette, « Husserl et Fichte : Remarques sur l'apport de l'idéalisme dans le développement de la phénoménologie »; M. Maesschalck, « Attention et signification chez Fichte et Husserl »; A. Schnell, « Phénomène et construction »; J.-C. Goddard, « Réduction phénoménologique et projection dans la Doctrine de la science de 1804 »; M. J. Siemek, « Fichtes und Husserls Konzept der Transzendentalphilosophie ».

deux, Fichte comme Husserl, ou plutôt : Husserl comme Fichte, partent de la représentation commune de la réalité pour tâcher de découvrir et de comprendre la démarche de la pensée qui nous lie à cette représentation.

En résumé, donc, il est possible d'affirmer que la philosophie telle que la conçoit Fichte vise à révéler la conscience empirique à elle-même comme savoir. Si l'on en croit Fichte, il apparaît, à l'issue de la doctrine de la science, que la conscience empirique *est* savoir, ou ce qui est la même chose : qu'elle est la représentation adéquate de la réalité. Cependant, l'homme ordinaire ne le réalise pas clairement, parce qu'il ne se rend pas compte que la conscience empirique est ordonnée selon la forme systématique, c'est-à-dire qu'il n'a pas conscience du fait que sa pensée s'enracine tout entière dans une proposition unique se soutenant pour sa part d'elle-même. À cet égard, la tâche de la philosophie serait de donc de démontrer que la totalité de la conscience empirique se laisse effectivement déduire systématiquement à partir d'une unique proposition elle-même possible de manière absolument inconditionnée.

* * *

Les considérations développées dans la première partie de ce chapitre, me semble-t-il, sont d'une extrême importance pour la présente thèse, parce qu'elles nous permettent de résoudre une apparente contradiction dans l'œuvre de Fichte susceptible d'engendrer beaucoup de malentendus. En effet, d'après ce qui précède, la doctrine de la science doit déduire la totalité du savoir ou de l'expérience possible à partir d'une unique proposition absolument évidente. Cette proposition constitue par conséquent dans l'esprit de Fichte l'inconditionné à partir duquel sera déduit le reste des propositions possibles, qui constituent par conséquent l'ensemble du conditionné reposant sur la première proposition, sans laquelle il serait impossible. Cette conception de la déduction est clairement celle qui se trouve exposée dans l'écrit *Sur le concept de doctrine de la science* (1794), dans lequel on peut lire par exemple ce qui suit :

Die Wissenschaftslehre ist selbst eine Wissenschaft. Auch sie muss daher zuvörderst einen Grundsatz haben, der in ihr nicht erwiesen werden kann, sondern zum Behuf ihrer Möglichkeit als Wissenschaft vorausgesetzt wird. Aber dieser Grundsatz kann auch in keiner anderen höheren Wissenschaft erwiesen werden; denn dann wäre

diese höhere Wissenschaft selbst die Wissenschaftslehre, und diejenige, deren Grundsatz erst erwiesen werden müsste, wäre es nicht. Dieser Grundsatz – der Wissenschaftslehre, und vermittelst ihrer aller Wissenschaften und alles Wissens – ist daher schlechterdings keines Beweises fähig, d.h. er ist auf keinen höheren Satz zurück zu führen, aus dessen Verhältnisse zu ihm seine Gewissheit erhelle. Dennoch soll er die Grundlage aller Gewissheit abgeben; er muss daher doch gewiss und zwar in sich selbst, und um sein selbst willen, und durch sich selbst gewiss seyn. Alle anderen Sätze werden gewiss seyn, weil sich zeigen lässt, dass sie ihm in irgend einer Rücksicht gleich sind; dieser Satz muss gewiss seyn, bloss darum, weil er sich selbst gleich ist. Alle andere Sätze werden nur eine mittelbare und von ihm abgeleitete Gewissheit haben; er muss unmittelbar gewiss seyn. Auf ihn gründet sich alles Wissen, und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich; er aber gründet sich auf kein anderes Wissen, sondern er ist der Satz des Wissens schlechthin.³¹⁵

Or cette façon de concevoir la déduction paraît entrer en contradiction avec la manière dont Fichte la caractérise quelques années plus tard, à partir de 1797, notamment dans la *Première introduction à la doctrine de la science*, où l'on peut lire ce qui suit :

Hierbei verfährt er [à savoir l'idéalisme tel que le conçoit Fichte] auf folgende Weise. Er zeigt, dass das zuerst als Grundsatz aufgestellte und unmittelbar im Bewusstseyn nachgewiesene nicht möglich ist, ohne dass zugleich noch etwas anderes geschehe, und dieses andere nicht, ohne dass zugleich etwas drittes geschehe; so lange, bis die Bedingungen des zuerst aufgewiesenen vollständig erschöpft, und dasselbe, seiner Möglichkeit nach, völlig begreiflich ist. Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung. Die Bedingung wird wieder ein Bedingtes, und es ist ihre Bedingung aufzusuchen.

Ist die Voraussetzung des Idealismus richtig, und ist in der Ableitung richtig gefolgert worden : so muss als letztes Resultat, als Inbegriff aller Bedingungen des zuerst aufgestellten, das System aller nothwendigen Vorstellungen, oder die gesamte Erfahrung herauskommen; welche Vergleichung gar nicht in der Philosophie selbst, sondern erst hinterher angestellt wird.³¹⁶

Fichte ici ne définit plus la déduction de la doctrine de la science comme procédé par lequel la totalité de la conscience empirique ou de l'expérience se trouve dérivé d'un principe évident, mais affirme au contraire que la totalité de l'expérience est reconstruite à titre de condition de possibilité de ce qui se trouve posé en principe. Précisément l'inverse ce qu'il disait en 1794, du moins en apparence. Une définition analogue se trouve

³¹⁵ Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 47-48/GA, I, 2, p. 120-121. Pour une définition semblable de la déduction, voir Fichte, *Recension des Aenesidemus* (1794), SW, I, p. 15/GA, I, 2, p. 55 : "Es ist ja eben das Geschäft der kritischen Philosophie, zu zeigen, dass wir eines Ueberganges nicht bedürfen; dass alles, was in unserm Gemüthe vorkommt, aus ihm selbst vollständig zu erklären und zu begreifen ist."

³¹⁶ Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 445-446/GA, I, 4, p. 204-205.

d'ailleurs dans les *Annales du ton philosophique*, un article qui date de la même année que la *Première introduction*. Fichte y affirme cette fois-ci :

*Ich trete auf und sage meine Gründe, warum ich es für das Geschäft der Philosophie halte, die gesammte Erfahrung, als nothwendige Bedingung des Selbstbewusst-seyns, abzuleiten, und mache mich, da Philosophie mein Fach ist, an das Werk.*³¹⁷

Fichte ici affirme encore une fois que la totalité de l'expérience doit être déduite par la doctrine de la science à titre de condition de possibilité de la conscience de soi érigée en principe.

De cette contradiction, plusieurs commentateurs ont déduit que Fichte soit s'était mal exprimé en 1794, soit avait changé d'idée entretemps. Dans tous les cas, une telle contradiction ouvre la porte à la thèse de Philonenko selon laquelle le fameux premier principe de Fichte, le moi absolu ou la pure conscience de soi, loin de conditionner dans la perspective fichtéenne la possibilité de l'altérité, serait au contraire conditionné par elle. Fichte démontrerait dans la doctrine de la science que tout moi doit nécessairement se penser comme conditionné par la totalité du monde sensible.

Cette interprétation cependant ne laisse pas d'être problématique, puisqu'elle nous oblige à admettre soit que Fichte a changé d'idée, ce qu'il a toujours nié vigoureusement³¹⁸, soit qu'il s'était très mal exprimé en 1794, ce qui paraît difficile à croire, et cela d'autant moins que, comme je crois l'avoir abondamment démontré par ce qui précède, la définition de la déduction proposée en 1794 est par ailleurs consistante avec un très grand nombre d'affirmations de Fichte. Il en résulte que l'interprétation la plus satisfaisante serait celle qui nous permettrait de comprendre la nouvelle définition de 1797 comme n'étant rien de plus qu'une reformulation de la définition de 1794, ayant malgré les apparences très exactement le même sens que celle-ci. Or les considérations développées dans le présent chapitre, me semble-t-il, nous permettent précisément de conclure à une telle identité des deux définitions en apparence opposées.

En effet, la doctrine de la science, d'après ce qui précède, cherche à identifier le principe de tout savoir, c'est-à-dire la proposition absolument évidente fondant la

³¹⁷ À ce propos, voir aussi Fichte, *Annalen* (1797), SW, II, p. 472/GA, I, 4, p. 305.

³¹⁸ Sur ce point, voir point d) de la conclusion de la présente thèse, où se trouve abordée en détail la question de l'unité de l'œuvre.

possibilité de l'ensemble des propositions ou représentations de la conscience empirique. Or pour ce faire, elle doit d'abord identifier une proposition absolument certaine se trouvant dans la conscience empirique, puis s'assurer que celle-ci ne contient aucune proposition qui lui soit radicalement opposée. Toujours d'après ce qui précède, cependant, aucune proposition n'est possible si ce n'est relativement à la proposition inverse. Pour toute proposition A se trouvant dans la conscience, la proposition inverse non-A s'y trouve également. Après avoir identifié une proposition A absolument évidente, la doctrine de la science, afin de démontrer que la proposition A constitue bel et bien le principe, devra donc nécessairement s'appliquer à faire ressortir l'identité de A et de non-A. Et parce qu'aucune autre proposition opposée aux deux premières n'est possible, la totalité des propositions possibles par ailleurs ne sera rien d'autre que l'ensemble des propositions nécessaires en vue de cette preuve. Autrement dit, la totalité des propositions comprises dans la conscience empirique, à savoir la totalité de l'expérience possible, peut être déduite à titre de démonstration de l'identité de A et de non-A, ou ce qui est la même chose : à titre de série des conditions à laquelle la proposition A pourra être maintenue malgré l'affirmation de la validité de non-A. Par conséquent, lorsque Fichte affirme que la doctrine de la science déduit la totalité de l'expérience à titre de condition de possibilité du X dont l'existence se trouve affirmée par le principe, il ne veut pas dire par là qu'il démontre le caractère éminemment conditionné de l'existence de ce X. Ce qui serait d'ailleurs absurde et totalement contradictoire, puisque *par définition* ce qui est affirmé par le principe est affirmé de manière absolument inconditionnée. Comment pourrait-on sinon affirmer sa réalité en premier lieu ? Mais il veut simplement dire par là que la série des propositions ou des représentations constituant l'expérience a pour unique fonction de rendre possible la réconciliation du premier principe avec le second, qui en apparence le contredit immédiatement. Le premier principe est donc possible de manière absolument inconditionnée, mais le maintien du premier principe, suite à la position du second, qui vient le contredire, est conditionné par l'ensemble des autres propositions constituant l'expérience. Cela n'empêche pas cependant de considérer, en dernière analyse, le premier principe comme conditionnant aussi l'ensemble des propositions ou représentations de

l'expérience, puisqu'aucune de ces propositions n'aurait bien entendu de certitude si le premier principe n'était d'abord posé à titre d'évidence.

Chapitre 5 :

Détermination du principe du savoir

D'après ce qui précède, la doctrine de la science vise à déterminer ce qui fait que le savoir est un savoir, l'unique proposition immédiatement certaine sur laquelle est fondé tout savoir possible par ailleurs. Tout ce que nous tenons pour réel ou vrai, à savoir : la totalité de ce qu'on appelle l'*expérience*, ne doit être tenu pour réel et vrai que parce que ce qui est exprimé dans cette proposition est reconnu comme immédiatement certain ou, ce qui est la même chose : comme absolument évident. Une telle proposition immédiatement certaine serait le *principe* du savoir en général et le fondement de toute expérience possible.

Qu'une proposition soit immédiatement certaine, je le rappelle, signifie que ce qui est pensé dans cette proposition s'impose *immédiatement* à toute intelligence possible. Par conséquent, l'intelligence, dans la pensée d'une telle proposition, est absolument autonome, elle ne dépend d'aucun objet extérieur à elle. Or toute proposition doit avoir forme et contenu, c'est-à-dire que, pour qu'il ait proposition, quelque chose doit être connu de quelque chose. Par conséquent, l'intelligence est nécessairement, dans l'acte de penser cette proposition absolument évidente, son propre objet. L'acte de l'intelligence par lequel cette proposition est engendrée est donc *un acte de réflexion* : dans cet acte, l'intelligence comme activité de connaître est à la fois ce qui pense et ce qui est pensé, à la fois ce qui connaît et ce qui est connu. Dans cet acte, il est pensé : une activité de connaître est en train d'avoir lieu dont l'objet est précisément l'activité de connaître elle-même.

Et puisque la pensée, dans cette activité, ne dépend d'aucun objet extérieur à elle, elle a lieu, dans la mesure où elle a lieu, du seul fait de la pensée elle-même, c'est-à-dire qu'elle a lieu de manière absolument *spontanée*. En d'autres termes, dans la mesure où elle a lieu, cette activité a lieu uniquement parce qu'elle a lieu, *sans aucune raison*. Comme l'écrit Fichte : „*Die Reflexion ist, wo sie ist, absolut, weil sie ist, ohne Grund.*“³¹⁹ Une

³¹⁹ Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1812), SW, X, p. 489/GA, II, 13, p. 177.

proposition immédiatement certaine, donc, si tant est qu'il existe quelque chose de tel, constitue nécessairement l'expression, selon le propre vocabulaire de Fichte, de la pure « spontanéité »³²⁰ de l'intelligence ou du penser³²¹.

D'où il résulte que l'activité de l'intelligence, le savoir, dans la mesure où il a lieu, s'enracine nécessairement dans une telle activité réflexive. Le savoir, par essence, pour autant qu'il y ait quelque chose de tel (ce qui pour l'instant demeure problématique), est activité réfléchissante, action de faire retour sur soi, ou comme l'appelle parfois Fichte : « réflexivité »³²², et par ailleurs rien d'autre. C'est là une vérité nécessairement posée, d'après ce qui précède, par tout philosophe tel que le conçoit Fichte.

Ainsi, pour être tout à fait précis, il est possible d'affirmer que le savoir en général consiste non seulement dans un *agir*, mais dans un agir ayant cette particularité de s'objectiver lui-même et, par là, d'acquérir pour soi-même le statut de *fait*. Il s'agit, pour avoir recours au néologisme forgé par Fichte lui-même, non pas d'une simple action, mais d'un *fait-action*, ou d'une *action-fait*; en allemand : d'une *Tathandlung* (de *Tat*³²³ : *fait*, et de *Handlung* : *action*), à savoir d'une activité qui se produit elle-même comme fait pour elle-même. Dans les mots de Fichte : „[Eine] *Thathandlung* (d.i. [eine] *Thätigkeit*, die kein *Object voraussetzt*, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das Handeln unmittelbar zur That wird.“³²⁴ Dans cet acte, le savoir se réfléchit en lui-même et devient

³²⁰ Sur ce point, voir par exemple Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 221/GA, I, 2, p. 364.

³²¹ Remarque importante : on ne doit pas toutefois confondre cette spontanéité de l'intelligence avec une liberté absolue, au sens où l'intelligence pourrait accomplir ou non cet acte de réflexion. En effet, l'intelligence n'est rien d'autre que cet acte de réflexion. Par conséquent, si cet acte de réflexion a lieu, c'est que l'intelligence est, et si elle est, elle ne peut pas ne pas accomplir cet acte. La spontanéité ne doit donc pas être pensée ici par opposition à la nécessité, car l'intelligence réfléchit *nécessairement* sur elle-même. Mais la spontanéité se dit de l'activité de l'intelligence en tant qu'elle a lieu de manière inconditionnée. L'intelligence est donc absolument libre, mais en ce sens précis qu'elle ne dépend pas d'autre chose qu'elle-même, et non en ce sens qu'elle pourrait agir autrement qu'elle ne le fait.

³²² Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1812), SW, X, p. 489/GA, II, 13, p. 177.

³²³ Certes, l'allemand *Tat* signifie habituellement *acte* ou *action*, mais il peut aussi signifier *fait*, comme c'est le cas dans l'expression allemande *in der Tat* : en effet. Or dans l'expression *Tat-handlung*, il signifie l'acte en tant que résultat de l'agir, en tant que *ce qui est fait*. C'est ce que suggère Fichte, dans la mesure où le néologisme *Tathandlung*, pour tout germanophone, évoque immédiatement l'allemand *Tatsache* : *fait-chose*, c'est-à-dire *fait inerte*, *dépourvu de mouvement*, par opposition auquel il doit donc être compris.

³²⁴ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 468/GA, I, 4, p. 221. Cet extrait exprime clairement, me semble-t-il, l'opposition que cherche à marquer Fichte entre *Handlung* et *Tat* dans l'expression *Tathandlung*. Il confirme ainsi la nécessité de traduire le *Tat* de *Tathandlung* par *fait*, et non par *acte*. Dans la réflexion, explique Fichte, l'action (*Handlung*) devient *Tat* : il ne peut vouloir dire par là que l'action devient action. Par suite, une opposition se trouve ici marquée, ce qui signifie que *Tat* doit être traduit par *fait*.

pour lui-même une réalité, une donnée, bref : un *fait*. À travers cet acte, en d'autres termes, l'action de connaître est elle-même connue comme *ayant lieu*, et donc comme *réalité*, c'est-à-dire comme *fait*. Il faut toutefois prendre garde de ne pas concevoir ce fait comme une réalité fixe, comme une chose morte et sans mouvement, car le fait dont il est pris acte ici est précisément qu'une action se déroule. L'*action* de connaître est par essence un *fait* pour elle-même, cela cependant précisément *en tant qu'action*.

Ainsi, la tâche de la doctrine de la science pourrait être une nouvelle fois reformulée, d'après les explications qui viennent d'être fournies, de la manière suivante : déterminer le principe de toute connaissance possible, à savoir l'unique proposition immédiatement certaine exprimant l'activité réflexive, la *Tathandlung*, devant constituer le fondement de la conscience empirique. Or c'est précisément ce que dit Fichte au tout début du §1 de la *Grundlage* (1794-1795), où l'on peut lire ceci :

Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen oder bestimmten lässt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz seyn soll.

*Er soll diejenige Thathandlung ausdrücken, welche (...) allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht.*³²⁵

En outre, une telle activité réflexive, dont le sujet et l'objet sont le même, que Fichte appelle encore parfois pour cette raison la « subject-objectivité »³²⁶, n'est rien d'autre que ce qu'il convient d'appeler à proprement parler un *moi*, rien d'autre que ce qui possède le caractère de la *moïté* ou de l'*égoïté* (*Ichheit*³²⁷), un autre néologisme forgé par Fichte. Ce rapport entre l'activité réfléchissante, la subject-objectivité et la *moïté* se trouve clairement établi par Fichte, par exemple, dans le passage suivant : „Die Ichheit (*in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, Subject-Objectivität, oder wie man will*) (...).“³²⁸ À la question de savoir ce que je suis moi-même en tant que moi, il me faut répondre : je suis précisément ce qui est au moment où ce qui connaît est identique à ce qui est connu et devient pour lui-même un *fait*, ou ce qui est la même chose : je suis identité du sujet et de l'objet de la connaissance, à la fois ce qui connaît et ce qui est connu, ou mieux : action de

³²⁵ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 91/GA, I, 2, p. 255.

³²⁶ Sur ce point, voir par exemple Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 502/GA, I, 4, p. 255.

³²⁷ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 502/GA, I, 4, p. 255.

³²⁸ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 502/GA, I, 4, p. 255.

connaître précisément ceci qu'une action de connaître est en train d'avoir lieu. Comme l'écrit Fichte : „*Wer bin Ich? Subject und Object in Einem, das allgegenwärtig Bewusstseyende und Bewusste, Anschauende und Angeschaute, Denkende und Gedachte zugleich.*“³²⁹ Le moi n'est pas simplement le *sujet* de la pensée, comme Fichte prend la peine de le spécifier, mais *sujet-objet* : „*Das Ich ist nicht zu betrachten, als blosses Subject, wie man es bis jetzt beinahe durchgängig betrachtet hat, sondern als Subject-Object in dem angegebenen Sinne.*“³³⁰ Je suis, en tant que simple *moi*, à la fois ce qui voit et ce qui est vu; non pas simplement un voir, comme le dira Fichte à quelques reprises, mais « un voir du voir, un voir se réfléchissant en lui-même »³³¹, un « voir-de soi-même (*Sichselbstsehen*) »³³². Fichte écrit encore à ce propos : „*[Das] Ich [ist] demnach das Produkt des Sichsehens des Sehens (...).*“³³³ Et encore une fois, il faut prendre garde de ne pas réifier ce dont il s'agit ici. Lorsque Fichte parle de l'activité réflexive du moi, il ne veut pas dire par là que le moi serait une chose ou un objet préexistant à l'acte de réflexion par lequel il devient pour lui-même. Le moi de Fichte n'est pas une *res cogitans*, une chose qui pense, comme ce dernier prend la peine de le préciser³³⁴, mais il est l'acte de la réflexivité lui-même et n'existe absolument pas en dehors de cet acte. Comme l'écrit Fichte :

³²⁹ Fichte, *Bestimmung des Menschen* (1800), SW, II, p. 250/GA, I, 6, p. 254. On retrouve cette définition du moi comme subject-objectivité dans la totalité de l'œuvre de Fichte à partir de 1794. Voir par exemple Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, 98, n. */GA, I, 2, p. 261, n. *; Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 200-201/GA, I, 2, p. 347; Fichte, *Vergleichung* (1795), SW, II, p. 441-442/GA, I, 3, p. 253; Fichte, *Sittenlehre* (1798), SW, IV, p. 84/GA, I, 5, p. 89; Fichte, *Sittenlehre* (1798), SW, IV, p. 130/GA, I, 5, p. 125; Fichte, *Bardili* (1800), SW, II, p. 502/GA, I, 6, p. 447-448; Fichte, *Bestimmung des Menschen* (1800), SW, II, p. 225/GA, I, 6, p. 235-236; Fichte, *Nicolai* (1801), SW, VIII, p. 55-56/GA, I, 7, p. 423-424; Fichte, *Nicolai* (1801), SW, VIII, p. 57-58/GA, I, 7, p. 425; Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), SW, II, p. 63/GA, II, 6, p. 195.

³³⁰ Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung* (1797), SW, I, p. 529/GA, I, 4, p. 277. Sur ce point, voir aussi Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 489/GA, I, 4, p. 242 : „(...) *denn ich bin ursprünglich weder das Reflectirende, noch das Reflectirte, und keins von beiden wird durch das andere bestimmt, sondern ich bin beides in seiner Vereinigung (...).*“

³³¹ Fichte, *Die Thaten des Bewußtseins* (1813), SW, IX, p. 504.

³³² Voir par exemple Fichte, *Einleitungsvorlesungen* (1813), SW, IX, p. 64.

³³³ Fichte, *Einleitungsvorlesungen* (1813), SW, IX, p. 85. Sur ce point, voir également Fichte, *Verhältniß* (1812), SW, IX, p. 228/GA, II, 14, p. 277; Fichte, *Einleitungsvorlesungen* (1813), SW, IX, p. 94; Fichte, *Verhältniß* (1812), SW, IX, p. 233/GA, II, 14, p. 280; Fichte, *Einleitungsvorlesungen* (1813), SW, IX, p. 85.

³³⁴ Fichte reproche à Descartes d'avoir caractériser le moi, qui est selon lui pure spiritualité, comme *res cogitans*. Comme le note Reinhard Lauth, cependant, ce reproche est injuste (voir R. Lauth, « Die konstituierenden Momente des Setzens in Fichtes erster Wissenschaftslehre », p. 121). Car s'il est vrai que l'expression *res cogitans* porte à confusion en suggérant que le moi serait avant tout une chose opposée à l'esprit ayant simplement cette particularité d'être capable de pensée (dont la pensée serait pour ainsi dire un

*Das Ich geht zurück in sich selbst, – wird behauptet. Ist es denn also nicht schon vor diesem Zurückgehen, und unabhängig von demselben da für sich; muss es nicht für sich schon da seyn, um sich zum Ziele eines Handelns machen zu können; und, wenn es so ist, setzt denn nicht eure Philosophie schon voraus, was sie erklären sollte? Ich antworte : keineswegs. Erst durch diesen Act, und lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln überhaupt vorhergeht, wird das Ich ursprünglich für sich selbst.*³³⁵

Nous disons donc : le principe absolument inconditionné de la totalité de la conscience empirique et de l'ensemble de l'expérience, s'il doit y avoir quelque chose de tel – ce qui encore une fois reste à démontrer – ne saurait être que l'activité de la pensée faisant retour sur soi, se saisissant elle-même comme étant à la fois ce qui pense et ce qui est pensé et, moyennant cette activité réfléchissante, prenant conscience d'elle-même et devenant pour elle-même = moi. C'est en ce sens que le philosophe peut, comme Fichte, poser dans la conscience de soi l'expression de la rationalité. Le moi, selon l'expression de Fichte, est le représentant du savoir, c'est-à-dire qu'il en est la manifestation première : „Das Ich ist der allgemeine Repräsentant dieser Erscheinung des Wissens als solchen.“³³⁶ L'activité rationnelle n'est rien d'autre que la pensée en tant qu'elle agit sur elle-même et constitue à la fois le sujet et l'objet de l'action, bref : être rationnel, c'est réfléchir et c'est être un moi. Ce lien entre la rationalité, la réflexivité et la moiété se trouve aussi très clairement établi par Fichte dans la première phrase de la *Grundlage des Naturrechts* (1796-1797) dont j'ai déjà cité le début un peu plus haut :

*Der Charakter der Vernünftigkeit besteht darin, dass das Handelnde und das Behandelte eins sey und ebendasselbe; und durch diese Beschreibung ist der Umkreis der Vernunft, als solcher, erschöpft. – Der Sprachgebrauch hat diesen erhabenen Begriff für diejenigen, die desselben fähig sind, d.h. für diejenigen, die der Abstraction von ihrem eigenen Ich fähig sind, in dem Worte: Ich, niedergelegt; darum ist die Vernunft überhaupt durch die Ichheit charakterisirt worden. (...) das Ich selbst ist nichts anderes, als ein Handeln auf sich selbst.*³³⁷

simple attribut accidentel), ce n'est pas ainsi que l'entend Descartes, qui pose clairement le moi comme pure pensée par opposition à tout objet matériel.

³³⁵ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 458-459/GA, I, 4, p. 213. Voir aussi la suite du même texte : *ibid*, SW, I, p. 460-461/GA, I, 4, p. 214-215.

³³⁶ Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1812), SW, X, p. 325/GA, II, 13, p. 50.

³³⁷ Fichte, *Naturrecht* (1796-1797), SW, III, p. 1/GA, I, 3, p. 313.

Le moi, en tant qu'activité réflexive, et la raison comme activité de connaître, comme savoir, sont une seule et même chose : „*Das Ich daher (...) ist die blosse Position des formalen Wissens überhaupt, dass ein Wissen ist, und weiter Nichts.*“³³⁸

Ainsi, il apparaît, à ce stade de notre investigation, que l'unique proposition immédiatement certaine possible, en tant qu'expression de la *Tathandlung* qui peut seule constituer le fondement du savoir ou de la conscience empirique, doit nécessairement s'énoncer, tout simplement : *moi*. La pensée exprimée par ce simple mot de *moi* est celle de l'identité du sujet et de l'objet de la pensée ou de la connaissance. *Je* ne suis, en tant que simple *moi*, rien d'autre que cette identité. Je suis donc, en tant que *moi*, cette activité de la pensée faisant retour sur soi, cette activité de la pensée ne dépendant d'aucun objet extérieur à elle et, en ce sens, libre et spontanée, ou ce qui est encore la même chose : incorruptible et éternelle; en un mot : absolue. Ainsi, ce mot de *moi* est l'équivalent de la proposition : *je suis absolument*, c'est-à-dire : *je suis* tout court. Car affirmer : *je suis*, sans ajouter quoi que ce soit qui vienne limiter la réalité du *je* ainsi posée, c'est poser l'absoluité de ce *je*. Enfin, l'activité réflexive de la pensée, en tant que réalité absolue, est absolument incommensurable. Il n'est rien d'extérieur à elle, rien qui lui soit opposé, à quoi elle puisse être comparée. Par conséquent, elle est pure *identité à soi*. Je suis donc, en tant que moi, pure identité à moi-même, de telle sorte que ce mot de *moi*, de nouveau, est équivalent à la proposition *je suis je* ou *moi=moi (je suis moi)*.

D'où il résulte que nous devons poser, à tout le moins à titre hypothétique, que le principe recherché n'est nul autre que la proposition *je suis* ou *je suis je* au sens susdit. À cet égard, il appartient à la doctrine de la science de démontrer : tout d'abord que la proposition *je suis*, au sens susdit, se trouve nécessairement dans la conscience empirique; et ensuite, moyennant la déduction du système des représentations de l'expérience à partir de cette proposition, qu'elle fonde effectivement la possibilité de la conscience empirique tout entière.

³³⁸ Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), SW, II, p. 137/GA, II, 6, p. 297. Sur ce point, voir également Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), SW, II, p. 123-124/GA, II, 6, p. 383; Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), SW, II, p. 19/GA, II, 6, p. 149; Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), SW, II, p. 148/GA, II, 6, p. 312.

Chapitre 6 :

Le caractère immédiatement certain du *je suis*.

Commentaire du §1 de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*

D'après ce qui précède, le philosophe a pour objectif de démontrer que le *moi*, la proposition *je suis* ou *je suis je*, constitue le principe de tout savoir possible et de la conscience empirique dans son ensemble : il démontrerait de la sorte que c'est parce que l'intelligence se saisit d'abord elle-même immédiatement comme réalité absolue que cette même intelligence est certaine de tout ce dont elle est certaine par ailleurs, ou ce qui est la même chose : que l'intelligence pose comme réel ou vrai tout ce qu'elle pose comme réel ou vrai par ailleurs. Afin de vérifier cette hypothèse, le philosophe devra tout d'abord choisir une proposition quelconque, comprise dans la conscience empirique, c'est-à-dire une proposition réputée certaine, pour montrer que la proposition qui en conditionne ultimement la possibilité n'est nulle autre que le *je suis*. En suite de quoi il n'aura plus qu'à démontrer que tout ce qui est certain par ailleurs, à savoir l'ensemble des propositions de la conscience empirique, sont réputées certaines uniquement parce que ce qui est affirmé dans cette proposition est certain, c'est-à-dire uniquement parce qu'il est certain que l'intelligence fait retour sur soi et se saisit immédiatement elle-même comme absolue ou identique à elle-même.

Le présent chapitre concerne la première partie de cette démonstration. Dans l'explication de ce point, je m'appuierai surtout sur le §1 de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, parce que c'est surtout cette version de la doctrine de la science que, pour les raisons invoquées en introduction, la présente thèse vise à rendre compréhensible.

* * *

Nous partons de l'hypothèse selon laquelle la conscience empirique ou l'expérience tout entière serait fondée sur une unique proposition immédiatement certaine. Une telle proposition serait le principe du savoir et de la conscience empirique en général. D'après l'argument développé, ce principe devrait constituer l'expression d'une *Tathandlung*,

c'est-à-dire de l'activité réflexive de la pensée, et s'énoncer *je suis* ou *je suis je*. Il s'agit de vérifier cette hypothèse.

Pour autant qu'il y ait quelque chose de tel que cette proposition immédiatement certaine, il est absolument impossible de penser quelque chose comme certain sans penser en même temps cette proposition. En effet, cette proposition doit constituer le critère de toute certitude possible, tout ce qui est certain doit être certain uniquement *parce que* cette proposition est certaine. Par suite, toute proposition certaine possible par ailleurs n'est certaine que parce qu'elle est pour ainsi dire accompagnée de cette proposition. Si, par exemple, cette proposition immédiatement certaine s'énonce *je suis je* – comme c'est nécessairement le cas d'après les conclusions auxquelles nous sommes parvenus –, alors aucune proposition possible par ailleurs n'est jugée certaine si ce n'est à la lumière de ce critère : c'est parce que j'ai conscience d'être identique à moi-même en la pensée de telle proposition X que cette proposition est pour moi certaine. Toute proposition certaine, à savoir toute proposition comprise dans la conscience empirique, s'accompagne donc nécessairement de la pensée de l'identité du moi avec lui-même. C'est ce qui fait dire à Fichte :

*Bei Darstellung dieser Thathandlung ist weniger zu befürchten, dass man sich etwa dabei dasjenige nicht denken werde, was man sich zu denken hat – dafür ist durch die Natur unseres Geistes schon gesorgt – als dass man sich dabei denken werde, was man nicht zu denken hat.*³³⁹

Prenons n'importe quelle proposition de la conscience empirique. Si notre hypothèse de départ est juste, c'est-à-dire : s'il est vrai que le *je suis* soit le principe du savoir, nous trouverons que la seule chose qui soit *absolument* évidente en elle, c'est-à-dire la seule chose qui soit *immédiatement* certaine, est le principe recherché : la proposition *je suis*.

Dès lors, il suffit, afin de découvrir ce principe, de prendre n'importe quel fait de conscience, quel qu'il soit, c'est-à-dire n'importe quelle proposition effectivement contenue dans la conscience empirique, et de s'interroger quant à ce qui est véritablement (c'est-à-dire inconditionnellement) certain en elle. Afin de produire un argument convaincant pour tous, Fichte doit partir d'une proposition que chacun accordera, c'est-à-

³³⁹ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 91/GA, I, 2, p. 255.

dire d'une proposition que chacun admet trouver dans sa conscience. Autrement dit, il s'agit tout d'abord de choisir une proposition *considérée* vraie ou évidente, pour ensuite faire abstraction de tout ce qui n'est pas immédiatement certain en elle et découvrir le véritable principe du savoir. Fichte écrit à ce propos :

*Dies^o macht eine Reflexion über dasjenige, was man etwa zunächst dafür halten könnte, und eine Abstraction von allem, was nicht wirklich dazu gehört, nothwendig.*³⁴⁰

La proposition dont on part – il s'agit comme on le sait de la proposition d'identité logique $A=A$ – n'est donc pas *le* principe, elle n'est pas *la* proposition immédiatement évidente. Mais elle n'est qu'une proposition communément admise *comme* évidente : elle est une des propositions que l'on pourrait « peut-être de prime abord (*etwa zunächst*) »³⁴¹ confondre avec le principe. En fait, il s'agit simplement d'une proposition que chacun reconnaît comme certaine, comme il y en a d'ailleurs plus d'une. Fichte n'était donc pas obligé de partir de la proposition $A=A$; il aurait pu, comme point de départ, choisir une autre proposition (*le chemin le plus court entre deux points est la ligne droite; $2 + 2 = 4$; le principe de divisibilité des corps étendus*; ou toute autre proposition du même genre) :

*Wir müssen auf dem Wege der anzustellenden Reflexion von irgend einem Satze ausgehen, den uns Jeder ohne Widerrede zugiebt. Dergleichen Sätze dürfte es wohl auch mehrere geben. Die Reflexion ist frei; und es kommt nicht darauf an, von welchem Punkte sie ausgeht.*³⁴²

Pourquoi alors avoir choisi cette proposition plutôt qu'une autre ? Réponse de Fichte : tout simplement parce que, de cette proposition au principe recherché, le chemin est le plus court : „*Wir wählen denjenigen, von welchem aus der Weg zu unserem Ziele am kürzesten ist.*“³⁴³ En effet, tel qu'établi par ce qui précède, s'il existe un principe du savoir en général, il est affirmation de l'identité de la pensée et s'énonce ou peut s'énoncer *je suis je*. Or en tant qu'affirmation de l'identité de la pensée, il est également position de sa réalité absolue. Ainsi, d'un point de vue formel, c'est-à-dire : abstraction faite de tout contenu, il pourrait donc s'énoncer comme suit : *tout ce qui existe, tout A possible, est*

³⁴⁰ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 91/GA, I, 2, p. 255.

³⁴¹ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 91/GA, I, 2, p. 255.

³⁴² Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 92/GA, I, 2, p. 256.

³⁴³ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 92/GA, I, 2, p. 256.

nécessairement identique à lui-même, ou ce qui est la même chose : $A=A$. Par conséquent, la proposition d'identité logique $A=A$ n'est rien d'autre que la forme de l'unique proposition immédiatement certaine possible, ce qui en fait également la proposition la plus rapprochée du principe et la plus évidente après lui.

* * *

Passons maintenant à l'explication de l'argument d'après lequel doit être démontré que la pensée de l'identité du moi est l'unique chose immédiatement certaine dans la proposition choisie : la proposition d'identité logique $A=A$.

Soit donc cette proposition $A=A$. Il s'agit d'une proposition accordée par chacun, c'est-à-dire que chacun admet que cette proposition est absolument certaine.

*Den Satz: A ist A (soviel als $A=A$, denn das ist die Bedeutung der logischen Copula) giebt Jeder zu; und zwar ohne sich im geringsten darüber zu bedenken: man erkennt ihn für völlig gewiss und ausgemacht an.*³⁴⁴

Cette proposition signifie : si A est ou existe, alors il est $=A$, c'est-à-dire : alors il est identique à lui-même. Il est donc affirmé de la sorte : *n'importe quel A donné est nécessairement identique à lui-même*, ou ce qui est la même chose : *réalité et identité à soi sont une seule et même chose*. Par conséquent, cette proposition, considérée en elle-même, concerne une réalité hypothétique et laisse indéterminée la question de savoir si quelque chose existe ou non :

Man setzt durch die Behauptung, dass obiger Satz an sich gewiss sey, nicht, dass A sey. Der Satz: A ist A ist gar nicht gleichgeltend dem: A ist, oder: es ist ein A. (Seyn, ohne Prädicat gesetzt, drückt etwas ganz anderes aus, als seyn mit einem Prädicate; worüber weiter unten.) Man nehme an, A bedeute einen in zwei gerade Linien eingeschlossenen Raum, so bleibt jener Satz immer richtig; obgleich der Satz: A ist, offenbar falsch wäre. Sondern man setzt: wenn A sey, so sey A. Mithin ist davon, ob überhaupt A sey oder nicht, gar nicht die Frage. Es ist nicht die Frage vom Gehalte des Satzes, sondern bloss von seiner Form; nicht von dem, wovon man etwas weiss, sondern von dem, was man weiss, von irgend einem Gegenstande, welcher es auch seyn möge.

Mithin wird durch die Behauptung, dass der obige Satz schlechthin gewiss sey, das festgesetzt, dass zwischen jenem Wenn und diesem So ein nothwendiger

³⁴⁴ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 92-3/GA, I, 2, p. 256.

*Zusammenhang sey; und der nothwendige Zusammenhang zwischen beiden ist es, der schlechthin, und ohne allen Grund gesetzt wird.*³⁴⁵

La possibilité de cette proposition, par suite, est conditionnée, puisqu'elle suppose de son auteur qu'il connaisse la *raison de la relation* (*Beziehungsgrund*) affirmée de la sorte entre la réalité et l'identité à soi; c'est-à-dire qu'elle suppose de son auteur qu'il sache en quoi consiste *A = l'étant ou la réalité dans son ensemble*. En effet, comment pourrait-on affirmer que tout ce qui *est* est nécessairement identique à soi sans savoir en quoi consiste l'étant ou la réalité en général?

La proposition $A=A$ n'est donc pas une proposition possible immédiatement. Elle n'est possible que dans la mesure où $A = \text{l'étant dans son ensemble}$ est connu. Or chacun accorde la proposition $A=A$. Par conséquent, chacun doit disposer d'une représentation de $A = \text{l'étant dans son ensemble}$. Se pose alors la question suivante : quelle est cette représentation, c'est-à-dire : qu'est-ce que A ? Ou, en d'autres termes encore : que signifie *être*, à quelle condition est-il possible d'affirmer d'un certain A qu'il *est*? „*Unter welcher Bedingung ist denn A ?*“³⁴⁶ : c'est la question à laquelle répond Fichte aux points 3), 4) et 5) du §1.

La réponse de Fichte à cette question est bien connue : $A = \text{moi}$ (selon les mots de Fichte : tout A possible est « dans le moi »³⁴⁷), c'est-à-dire : tout ce qui est à proprement parler est = moi. Ce que l'être humain appelle *moi*, à savoir l'activité réflexive moyennant laquelle il s'élève à la conscience, constitue donc pour lui la seule chose à proprement parler *réelle*, la seule chose dont un être humain puisse affirmer qu'elle *est* au sens propre, c'est-à-dire sans restriction aucune. Par suite, la possibilité de la proposition $A=A$ est conditionnée par la proposition *je suis*. L'argument dont procède cette réponse doit être examiné dans le détail et mérite la plus grande attention. Voici ce qu'il en est de cet argument qui, je le répète, est développé par Fichte aux points 3), 4) et 5) du §1 :

Tout un chacun, d'après ce qui précède, accorde la proposition $A=A$. Tout un chacun, c'est-à-dire : *tout moi*. Or que *je* juge certaine la proposition $A=A$ signifie : j'admets que, *dans la mesure* où je pose la réalité d'un quelconque A , je dois

³⁴⁵ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 93/GA, I, 2, p. 256-257.

³⁴⁶ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 93/GA, I, 2, p. 257.

³⁴⁷ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 94/GA, I, 2, p. 257.

nécessairement poser ce A comme étant identique à lui-même; il m'est impossible de me représenter quelque chose comme réel sans me le représenter en même temps comme n'étant pour ainsi dire que face à lui-même, sans opposé : „Wenn A gesetzt ist, so ist es freilich als A, mit dem Prädikate A gesetzt.“³⁴⁸ Par cette proposition, je pose donc un rapport nécessaire entre la réalité et l'identité à soi. Soit ce rapport nécessaire, comme l'appelle Fichte, = X („Ich nenne diesen nothwendigen Zusammenhang vorläufig =X“³⁴⁹).

Ce rapport nécessaire = X est établi par le moi. Il ne s'agit donc pas d'un rapport étranger ou extérieur au moi, mais ce rapport est dans le moi lui-même. C'est le moi qui juge ou qui se représente qu'aucun A ne peut être posé comme réel sans être également posé comme identique : „X wenigstens ist im Ich, und durch das Ich gesetzt – denn das Ich ist es, welches im obigen Satze urtheilt, und zwar nach X als einem Gesetze urtheilt.“³⁵⁰ Nous disons donc : pour le moi, être réel et être identique à soi sont une seule et même chose.

Or ce rapport = X, d'après ce qui précède, ne peut être établi par le moi qu'en rapport avec A = l'étant ou la réalité dans son ensemble. Car il est impossible d'affirmer hors de tout doute possible, comme le fait le moi, que la réalité est identique à elle-même, sans avoir une connaissance certaine de ce qu'est la réalité dans son ensemble : „nun ist X im Ich wirklich gesetzt : mithin muss auch A im Ich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird.“³⁵¹ Par conséquent, A = la réalité dans son ensemble, pas plus que X, n'est pas étrangère et extérieure au moi. Comment le moi pourrait-il sinon juger de ce qu'elle est ?

D'où il résulte que A = la réalité dans son ensemble, tout comme X, est dans le moi lui-même. En d'autres termes : A = la réalité dans son ensemble n'est rien d'autre que le moi lui-même. J'en arrive de la sorte à la conclusion que c'est parce que je sais que ce qui est, l'étant tout entier, est = moi, que je sais que tout A possible doit nécessairement être identique à lui-même. En effet, tel qu'établi par ce qui précède, le moi est précisément ce qui fait retour sur soi-même et se saisit soi-même comme pure identité à soi. Or il est en tant que tel, pour lui-même, réalité absolue. Ceci étant admis, il est naturel que le moi ne

³⁴⁸ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 94-95/GA, I, 2, p. 258.

³⁴⁹ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 93/GA, I, 2, p. 257.

³⁵⁰ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 93/GA, I, 2, p. 257.

³⁵¹ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 94/GA, I, 2, p. 257.

puisse poser la réalité d'aucun A sans poser par la même occasion ce A comme identique à lui-même, puisque tout A réel est pour moi = moi.

La question de savoir à quelle condition il m'est possible d'affirmer que quelque chose est ou existe se trouve ainsi résolue : il suffit pour cela que ce quelque chose soit posé en moi (*im Ich*). Si je reconnais que A est en moi, c'est-à-dire : si j'admets qu'il s'agit du moi lui-même ou d'une partie du moi, alors j'admets la réalité de A : „Wenn A *im Ich* gesezt ist, so ist es gesezt; oder – so ist es.“³⁵²

* * *

On a beaucoup insisté, et avec raison, sur le degré de complexité de l'argument, exposé au §1 de la *Grundlage*, qui vient d'être expliqué. Il peut être utile (et peut-être encourageant) toutefois de souligner par ailleurs également le degré d'évidence, tout aussi grand peut-être, avec lequel s'impose la réponse de Fichte elle-même à cette question, abstraction faite de l'argument par lequel il nous y conduit. En effet, il s'agit de savoir dans quelle mesure il est possible d'affirmer qu'*être* et *être identique à soi-même* sont une seule et même chose. À cette question, la réponse naturelle est la suivante : dans la mesure où être et être identique à soi sont une seule et même chose *pour* l'auteur de cette affirmation, c'est-à-dire : dans la mesure où l'auteur de cette affirmation lui-même est identique à soi. En d'autres termes : l'auteur de cette proposition est lui-même identique à lui-même, c'est pourquoi être et être identique à soi-même, pour lui, sont une seule et même chose. Quiconque se demande dans quelle mesure il lui sera possible d'affirmer que $A=A$ doit répondre : dans la mesure où je suis moi-même identique à moi-même, c'est-à-dire : dans la mesure où je suis (aussi certainement que je suis, aussi certainement $A=A$).

* * *

Il est établi, par ce qui précède, que la possibilité de la proposition d'identité logique $A=A$ est conditionnée par la proposition *je suis sans aucune restriction (je suis)*, ou ce qui est la même chose : *je suis absolument identique à moi-même (je suis je)*. Cette proposition, à son tour, qu'il me soit permis d'y insister, est possible de manière

³⁵² Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 94/GA, I, 2, p. 257.

absolument inconditionnée, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une proposition immédiatement évidente dont on ne saurait exiger aucune preuve (contrairement à la proposition $A=A$ qui, quoiqu'on la juge communément immédiatement certaine et, par conséquent, indémontrable, est démontrée par la doctrine de la science³⁵³). En effet, dans la mesure où j'affirme : *je suis*, sans aucune restriction, je me pose par là comme constituant toute réalité. C'est d'ailleurs ce qui a été démontré par ce qui précède dans la mesure où l'on a démontré que c'est simplement sur la base du *je suis* entendu en ce sens qu'il m'est possible de poser par ailleurs que tout A possible est nécessairement identique à lui-même. Or dans la mesure où je me pose, en tant que moi, comme comprenant toute réalité, je pose que le moi, dans l'acte par lequel il fait retour sur soi et se saisit lui-même, ne peut prendre appui sur aucune réalité extérieure. Je pose ainsi que le moi, dans l'accomplissement de cet acte, est absolument libre à l'égard de tout objet étranger (à l'égard de tout non-moi), et par conséquent que cet acte a lieu spontanément, c'est-à-dire *sans aucune raison*. Comme l'écrit Fichte, le moi, en tant que moi, se tient nécessairement, d'une manière ou d'une autre, ce discours : „*Ich bin schlechthin, weil ich bin*“³⁵⁴.

Une proposition immédiatement certaine est ainsi découverte. Les considérations précédentes nous ont conduits à admettre, à titre hypothétique, qu'il ne pouvait y avoir qu'une seule proposition de ce genre. Cette proposition : *je suis*, si notre hypothèse est juste, serait donc le principe recherché. Reste à confirmer cette hypothèse moyennant la démonstration de ceci qu'aucune proposition radicalement opposée au *je suis* ne se trouve dans la conscience empirique. Produire cette démonstration est l'unique objet du reste de la doctrine de la science.

* * *

Quelques considérations concernant la démonstration du §1 de la *Grundlage* qui vient d'être expliquée s'imposent encore. On a souvent reproché à Fichte de n'avoir pas su fonder scientifiquement par cette démonstration le premier principe de sa doctrine de la science, d'après lequel le moi serait absolument identique à lui-même, et donc absolu et

³⁵³ Sur ce point, voir Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 98-99/GA, I, 2, p. 261.

³⁵⁴ Sur ce point, voir Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 98/GA, I, 2, p. 260.

libre (relativement à tout objet extérieur). C'est par exemple l'avis de Robert B. Pippin, qui admet que Fichte pose le *moi* comme absolument autonome, mais déclare qu'il s'agit là d'une « affirmation qui paraît outrepasser (...) la respectabilité philosophique »³⁵⁵, signifiant par là qu'il n'y voit qu'une de ces nombreuses affirmations « furieusement spéculatives »³⁵⁶ et « sans fondement »³⁵⁷ dont Fichte a selon lui l'habitude. Il ressort toutefois de ce qui précède que ce principe est pleinement démontré dès le §1 de la *Grundlage*. En effet, il est démontré dans ce texte que, dans la mesure où la proposition $A=A$ se trouve admise, la proposition *je suis absolument* l'est également. En d'autres termes, il est démontré que la proposition *je suis absolument* est aussi certaine qu'il est certain que $A=A$, ce qui veut tout aussi bien dire qu'elle est admise comme absolument certaine³⁵⁸.

Bien entendu, sans contester le fait que Fichte ait prétendu fonder rationnellement cette affirmation, on pourrait remettre en question, comme le fait Kant dans la *Lettre ouverte touchant la doctrine de la science de Fichte* (1799)³⁵⁹ dont il a été question dans l'introduction de la présente thèse, la validité de la démonstration fournie à ce propos au §1 de la *Grundlage*. Fichte, explique Kant, prétend démontrer la réalité absolue du moi sur la base de la proposition logique $A=A$, dont il présuppose la validité. Cependant, précisément parce qu'il fonde la totalité de sa démonstration sur une proposition purement logique ne concernant qu'une réalité hypothétique (*si* un quelconque A existe, *alors* il est identique à lui-même), cette démonstration ne saurait aboutir à l'affirmation d'aucune réalité effective.

Cette objection, cependant, me semble-t-il, repose sur une compréhension erronée de la démarche de Fichte. En effet, Kant part ici de l'idée selon laquelle Fichte, dans cette démonstration, admet en principe la validité absolue de la proposition logique d'identité $A=A$, pour démontrer ensuite comment cette proposition $A=A$ constitue la condition

³⁵⁵ R. B. Pippin, « Fichte's Contribution », p. 75.

³⁵⁶ R. B. Pippin, « Fichte's Contribution », p. 74.

³⁵⁷ R. B. Pippin, « Fichte's Contribution », p. 74.

³⁵⁸ Comme le note Jürgen Stolzenberg, Fichte dans ses *Réflexions personnelles sur la Philosophie élémentaire* de 1793-94 explique lui-même le procédé auquel il fera appel dans la *Grundlage* en employant le mot *preuve*. Voir J. Stolzenberg, « Fichtes Satz „Ich bin“ », p. 6.

³⁵⁹ Voir Kant, *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* (1799), Ak, XII, p. 370.

suffisante à laquelle la proposition *je suis* doit être à son tour considérée valable. Autrement dit, on suppose que Fichte ici cherche à démontrer que la proposition *je suis* est pour ainsi dire *analytiquement* comprise dans la proposition $A=A$, et que c'est parce qu'on admet celle-ci que l'on doit également admettre celle-là. La proposition *je suis*, dans la perspective fichtéenne, ne serait ainsi rien d'autre en bout de ligne qu'une reformulation de la proposition logique $A=A$. D'où il résulte que cette proposition, pas plus que la proposition $A=A$, ne saurait être comprise comme affirmation d'une réalité effective.³⁶⁰

Or ce n'est pas là la manière dont procède Fichte au §1. de la *Grundlage*. En effet, le jugement *je suis* ou, ce qui est la même chose : le jugement *je suis je*, dans ce texte, est soigneusement distingué de la proposition logique d'identité $A=A$. La proposition $A=A$ dont part la *Grundlage*, explique Fichte, comme je l'ai déjà fait remarquer un peu plus haut, *n'est pas le principe*, mais simplement une proposition qu'on pourrait éventuellement confondre avec le principe („*was man etwa zunächst dafür halten könnte*“³⁶¹). D'où il résulte que la proposition d'identité, selon Fichte, contrairement à la proposition *je suis je*, n'est pas une proposition possible par elle-même, mais n'est possible que sur la base du jugement *je suis je*. Fichte écrit à ce propos :

*Wir sind von dem Satze $A=A$ ausgegangen; nicht, als ob der Satz: Ich bin, sich aus ihm erweisen liesse, sondern weil wir von irgend einem, im empirischen Bewusstseyn gegebenen gewissen, ausgehen mussten. Aber selbst in unserer Erörterung hat sich ergeben, dass nicht der Satz: $A=A$ den Satz Ich bin, sondern dass vielmehr der letztere den ersteren begründe.*³⁶²

Plusieurs commentateurs ont ignoré cette mise en garde de Fichte. À la manière de Kant, ils interprètent le §1 de la *Grundlage* comme une tentative de prouver la réalité du moi à partir de la proposition logique d'identité. Parmi ces commentateurs, comptons Christian Klotz par exemple, qui prétend que l'exposition de 1794-1795 introduit le premier principe à partir de la proposition $A=A$, posée comme théoriquement certaine. Il écrit :

³⁶⁰ Alexis Philonenko, qui comprend la critique kantienne du §1 de la *Grundlage* à peu près de la même façon, juge lui aussi cette critique erronée. Voir A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 106.

³⁶¹ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 91/GA, I, 2, p. 255. Passage déjà cité un peu plus haut.

³⁶² Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 98/GA, I, 2, p. 261.

*Die Darstellung der Wissenschaftslehre von 1794/95 ging in der Einführung des Ichsbegriffs von dem Satz „A ist A“ aus, mit dem ein als „völlig gewiß und ausgemacht“ geltender Sachverhalt formuliert sein sollte.*³⁶³

Jürgen Stolzenberg sur ce point propose une interprétation analogue, lorsqu'il affirme que « le §1 de la doctrine de la science de 1794-95 » « offre une *preuve* de la proposition *je suis* à partir de la proposition *A est A* ». De telles affirmations, à strictement parler, paraissent fausses. Car Fichte ne dit pas que la proposition *A=A est* absolument « certaine et décidée (*völlig gewiß und ausgemacht*) ». En effet, comment pourrait-il affirmer, dès le début du §1, que quoi que ce soit est certain, alors qu'il s'agit précisément de fonder la possibilité du savoir? Mais il affirme plutôt que cette proposition, *A=A*, est universellement *reconnue* ou *considérée* comme certaine : „*man erkennt ihn für* völlig gewiss und ausgemacht an“³⁶⁴, ce qui est très différent. Werner Stelzner écrit à ce propos :

*[A=A ist ein] Satz (...) des empirisch existierenden Bewußtseins, der in diesem Umfeld als absolut gewiß gilt, (...) dem jeder mit üblichen sprachlichen und mentalen Voraussetzungen Ausgestattete ohne Einwände zustimmen würde, ohne eines außerhalb dieses Satzes liegenden Grundes zu bedürfen.*³⁶⁵

Si l'on veut penser cette affirmation de Stelzner comme juste, me semble-t-il, il faut insister ici sur le verbe *gelten*, qui signifie *être considéré comme*, ou *passer pour*, et qui suggère par conséquent l'idée que la proposition *A=A*, en réalité, n'est pas absolument certaine au sens strict. C'est-à-dire qu'elle ne l'est pas de manière absolument *immédiate*, puisqu'elle exige, afin d'être pensée comme certaine, un acte d'abstraction effectué à partir de la pensée de l'autonomie du moi. Ainsi, l'argument de Fichte n'est pas que la proposition *A=A*, qui est absolument certaine, implique la proposition *je suis je*, mais simplement le suivant : puisqu'on accorde la proposition *A=A*, on doit aussi accorder la proposition *je suis je* ou *je suis*, sur laquelle se fonde sa possibilité. Ainsi, Fichte, comme il le dit lui-même dans l'extrait cité un peu plus haut, n'est pas parti de la proposition logique *A=A* pour en déduire la proposition *je suis*, comme si cette proposition se laissait démontrer à partir du principe logique d'identité; mais au contraire, l'argument démontre que la possibilité de proposition logique *A=A* n'est possible que sur la base de la

³⁶³ C. Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität*, p. 23.

³⁶⁴ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 93/GA, I, 2, p. 256.

³⁶⁵ W. Stelzner, « Selbstzuschreibung und Identität », p. 127.

conscience de soi. Autrement dit, la première chose que Fichte démontre dans la *Grundlage* (§1), c'est qu'il serait impossible d'affirmer que $A=A$ si l'on n'avait pas d'abord conscience de l'absolue réalité du moi; il est ainsi posé dès le §1 de la *Grundlage* que la réalité absolue du moi est aussi certaine et même plus certaine qu'il est certain que $A=A$, parce que la proposition $A=A$ est le produit d'un acte d'abstraction effectué à partir de la proposition *je suis je*. C'est pourquoi Fichte, encore une fois, conclut le §1 de la *Grundlage* en affirmant que la doctrine de la science, contrairement aux autres systèmes philosophiques, ne pose pas dogmatiquement la proposition d'identité, mais la démontre et détermine les limites de son applicabilité :

Wird im Satze Ich bin von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, abstrahirt, und die blosser Form, welche mit jenem Gehalte gegeben ist, die Form der Folgerung vom Gesetzseyn auf das Seyn, übrig gelassen; wie es zum Behuf der Logik (...) geschehen muss; so erhält man als Grundsatz der Logik den Satz $A=A$, der nur durch die Wissenschaftslehre erwiesen und bestimmt werden kann. Erwiesen: A ist A , weil das Ich, welches A gesetzt hat, gleich ist demjenigen, in welchem es gesetzt ist: bestimmt; alles was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist nichts. Kein mögliches A im obigen Satze (kein Ding) kann etwas anderes seyn, als ein im Ich gesetztes.³⁶⁶

D'où il résulte que la lecture de Kant, selon laquelle la démonstration de Fichte au §1 de la *Grundlage* ne sortirait jamais du cadre de la logique formelle, à l'intérieur duquel il est impossible de prouver l'existence de quoi que ce soit, est contestable quant aux présupposés mêmes sur lesquels elle se fonde. Car il ne faut pas dire que Fichte entend démontrer que la proposition $A=A$ constitue la condition suffisante à laquelle la proposition *je suis* doit être admise, mais au contraire que la possibilité de la proposition $A=A$, contrairement à ce qu'on croit, n'est pas en elle-même d'une évidence absolue, puisque sa possibilité est conditionnée par cette autre proposition qu'est le *je suis*. Comme l'écrit Werner Stelzner : „Also hängt auch das Setzen und die Existenz des Satzes „ A ist A “ von der Existenz des setzenden Ich ab, dieser Satz gilt (...) nur durch das Setzen des Ich.“³⁶⁷ Ainsi, l'affirmation absolument première, immédiatement possible, dans l'optique

³⁶⁶ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 98-99/GA, I, 2, p. 261.

³⁶⁷ W. Stelzner, « Selbstzuschreibung und Identität », p. 132.

fichtéenne, est bel et bien l'affirmation d'une réalité, et même de la réalité absolument englobante en dehors de laquelle rien n'existe ni peut exister, à savoir celle du moi.

À ce stade de l'explication, cependant, une nouvelle objection surgit, que l'on retrouve chez plusieurs commentateurs et qui pourrait être formulée de la manière suivante : s'il est vrai que l'affirmation de la réalité du moi soit le principe, ou ce qui est la même chose : s'il est vrai que cette affirmation soit absolument inconditionnée, immédiatement possible, et qu'elle soit première et antérieure à toute autre proposition possible, alors elle ne peut être démontrée. Par conséquent, le §1 de la *Grundlage* ne saurait constituer une démonstration valable de cette proposition. Ainsi, cette proposition demeure indémontrée, de sorte qu'elle n'est pas certaine.

C'est par exemple la lecture de Tom Rockmore, qui fait intervenir ses considérations sur Fichte dans le cadre d'un débat concernant « l'épistémologie sans fondement (*ungrounded epistemology*) »³⁶⁸. À cet égard, il croit bon d'insister sur le caractère « anticartésien, et donc sur la nature antifondationaliste »³⁶⁹ de l'approche fichtéenne³⁷⁰. Autrement dit, Rockmore prétend que le principe sur lequel est fondé le système fichtéen, celui de l'autonomie du moi, est selon Fichte lui-même sans fondement, c'est-à-dire posé sans aucune preuve, et, dans cette mesure, dépourvu de toute valeur scientifique. L'argument de Fichte à ce propos selon lui se présente comme suit :

*According to Fichte, a basic proposition cannot be established by the science which follows from it, since the proof would clearly be circular. The only other strategy is to prove the basic proposition by deducing it from an anterior proposition. This procedure is possible for all sciences other than philosophy which, by definition, cannot depend on any other science. (...) It follows that the philosophical first proposition cannot be deduced from another and cannot be proven (...) [thus] philosophy (...) cannot result in absolutely certain knowledge.*³⁷¹

³⁶⁸ T. Rockmore, « Fichtean Epistemology and Contemporary Philosophy », p. 157.

³⁶⁹ T. Rockmore, « Fichtean Epistemology and Contemporary Philosophy », p. 157.

³⁷⁰ Sur ce point voir aussi T. Rockmore, « Fichte on Deduction in the Jena *Wissenschaftslehre* », en particulier p. 72 : « Fichte scholars tend to divide sharply with respect to what I am calling the Hegelian approach to Fichte's position as a form of epistemological foundationalism in the Cartesian tradition. A generally Hegelian approach to Fichte is accepted by Martial Gueroult, and more recently by Alain Perrinjacquet and Daniel Breazeale, who are in essence committed to a foundational reading of Fichte. This reading of Fichte has been refuted by Philonenko, Radrizzani, and myself. »

³⁷¹ Voir T. Rockmore, « Fichtean Epistemology and Contemporary Philosophy », p. 164.

Dans le même esprit, Stanley Rosen considère la théorie fichtéenne de la liberté comme étant irrationnelle, ou à tout le moins, comme non-rationnelle. Il écrit à ce propos :

Fichte will be for us the paradigm of a theory, the failure of which licenses the abandonment of theory or rational justification of the primacy of freedom. As such, he will be paradigmatic for the subsequent (post-Hegelian) development of an irrational or at least non-rational ontology of freedom." ³⁷²

En effet, explique-t-il, puisque la liberté, selon Fichte, doit être posée comme première en tant qu'autonomie ou absoluité du moi, elle se trouve nécessairement affirmée sans preuve, du moment que le principe ne saurait être démontré :

Whether Fichte speaks of the activity of an absolute ego or of the light radiating from a hidden God, it remains true that the Urgrund of world-constitution is intellectually or discursively inaccessible. For this reason there cannot be a Fichtean ontology (...). As a result, freedom is absolute, which is to say that it is effectively an ungrounded first principle. ³⁷³

Cet argument, que l'on retrouve encore chez un grand nombre de commentateurs ³⁷⁴ – et qui comme l'explique Manfred Frank dans son excellent article concernant les sources philosophiques du premier romantisme, est précisément celui avec lequel se débattaient les reinholdiens avant l'arrivée de Fichte à Iéna en 1794, et qui devait en amener plusieurs à conclure à l'impossibilité d'une philosophie procédant à partir d'un fondement unique absolument certain ³⁷⁵ –, cet argument, dis-je, doit être examiné attentivement.

Il est certain que le principe du savoir, précisément en tant que principe, c'est-à-dire en tant que proposition supposée fonder la possibilité de toute proposition possible par ailleurs, ne peut à strictement parler être démontré. Et Fichte comme on l'a vu un peu plus haut (chapitre 4) est le premier à le reconnaître. Cependant, on abuse clairement de cette affirmation, me semble-t-il, lorsqu'on en conclut à l'instar de Rockmore que le premier principe d'un système philosophique ou scientifique soit selon Fichte par essence

³⁷² S. Rosen, « Freedom and Spontaneity in Fichte », p. 141.

³⁷³ S. Rosen, « Freedom and Spontaneity in Fichte », p. 146.

³⁷⁴ Voir par exemple A. J. Mandt, « Fichte's Idealism in Theory and Practice », p. 136, où Mandt conclut à ce propos de la manière suivante : « *Idealism is constituted by a determination of the will, not by intellectual assent to a body of metaphysical propositions. Fichte's theory of the self is therefore a hypothetical construct describing what sort of thing must be the case if the self is the determining ground of all presentation. (...) That thesis itself represents a moral attitude or a determination of the will and is not so much true as authentic.* »

³⁷⁵ M. Frank, « Philosophische Grundlagen der Frühromantik », p. 20-22.

incertain. En effet, si le principe ne peut être démontré, d'après Fichte, qu'il me soit permis de le rappeler (voir chapitre 4), c'est que le principe par définition doit constituer ce qu'on appelle communément une *absolue évidence*. Il ne s'agit pas d'une proposition incertaine, admise à titre hypothétique, mais au contraire d'une proposition qui s'impose immédiatement comme indubitable. Comme l'écrit Daniel Breazeale :

*Since such a first principle cannot itself be derived from anything higher, its truth must be unprovable; it must be "true in itself", or self-evidently certain. But how is one supposed to discover and recognize such a principle? The philosopher has to recognize the truth of his first principle immediately; i.e. he has to intuit (anschauen) or observe (beobachten) it, for only in this way is an epistemic subject immediately related to its object.*³⁷⁶

Cependant, bien que le principe soit par essence évident et donc indémontrable, il doit être possible, dans la mesure où il existe, de l'identifier comme principe; en d'autres termes, il doit être possible de démontrer qu'il existe une proposition = X qui est évidente ou indémontrable. Et en ce sens bien précis, le principe est démontrable, parce que c'est fournir la démonstration d'une proposition donnée que de faire ressortir son absolue évidence ou indémontrabilité. Or c'est précisément ce que fait Fichte au §1 de la *Grundlage*. Il ne part pas dans l'idée qu'une telle proposition immédiatement évidente = X existe, mais il fait le raisonnement suivant : en *supposant* qu'une telle proposition existe, elle se trouve nécessairement au fondement de toute proposition considérée comme certaine. Soit donc une telle proposition, par exemple la proposition $A=A$. Il se révèle, suite à un examen attentif, que la possibilité de cette proposition est elle-même effectivement conditionnée par une autre proposition, la proposition *je suis* ou *je suis je*, qui est elle-même possible de manière absolument inconditionnée. Autrement dit, il s'agit là d'une proposition au-delà de laquelle il est impossible de remonter. Pourquoi ? Parce qu'il est impossible de demander ce qui se trouve au fondement du moi. En effet, ce serait comme demander ce que j'étais avant que d'être moi, ou ce que je serais indépendamment de mon moi, c'est-à-dire indépendamment de ma propre existence. Or la réponse à cette question s'impose de manière immédiate : bien entendu, si *je* n'étais pas *moi*, *je* ne serais absolument pas. Fichte écrit à ce propos :

³⁷⁶ D. Breazeale, « Inference, Intuition and Imagination », p. 22.

*Zur Erläuterung! Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewusstseyn kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst ist.*³⁷⁷

Ainsi, le principe est à la fois indémontrable *et* démontrable. Il est indémontrable du fait de l'immédiateté avec laquelle il s'impose : tout un chacun sait de manière immédiate qu'il existe, chacun est immédiatement conscient de son propre être, et je ne ferais que me rendre moi-même ridicule en exigeant une preuve de ma propre existence outre la conscience que j'en ai. Néanmoins, on peut démontrer la proposition *je suis*, au sens où l'on peut faire ressortir son caractère absolument évident, auquel on ne pense pas nécessairement, en démontrant que cette proposition constitue le fondement ultime d'une autre proposition considérée par ailleurs comme valable. En ce sens, il faut admettre que Fichte, au §1 de la *Grundlage*, fournit effectivement une démonstration de la réalité du moi, et plus précisément de son *absolue* réalité.

On objectera peut-être encore à ce propos que Fichte, à plusieurs reprises, affirme que le premier principe, précisément parce qu'il ne peut être démontré, doit être considéré comme un objet de *croyance*. Il écrit par exemple à ce propos : „*man sagt (...) ganz richtig: das Element aller Gewissheit ist Glaube.*“³⁷⁸ D'où il paraît résulter, comme l'ont suggéré plusieurs commentateurs³⁷⁹, que le premier principe de la doctrine de la science à tout le moins, qui doit fonder la totalité du système, ne peut être objet de *savoir*, mais de *croyance* uniquement, interprétation que viendrait précisément soutenir l'affirmation de Rockmore selon laquelle le premier principe est selon Fichte indémontrable.

À cette objection fort importante, me semble-t-il, il convient de répondre de la manière suivante.

³⁷⁷ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 97/GA, I, 2, p. 260.

³⁷⁸ Fichte, *Grund unseres Glaubens* (1798), SW, V, p. 182/GA, I, 5, p. 351. À ce propos, voir aussi Fichte, *Bestimmung des Menschen* (1800), SW, II, p. 253/GA, I, 6, p. 257 : „*Kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen; jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus, als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende. Der Glaube ist es; dieses freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht, weil wir nur bei dieser Ansicht unsere Bestimmung erfüllen können; er ist es, der dem Wissen erst Beifall giebt, und das, was ohne ihn blosser Täuschung seyn könnte, zur Gewissheit und Ueberzeugung erhebt.*“

³⁷⁹ Voir par exemple A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 58 : « La première philosophie de Fichte consiste, comme celle de Jacobi, à défendre la "non-philosophie" – qui s'affirme comme foi chez Jacobi et chez Fichte – contre toute philosophie. »

Il est clair que l'élément constitutif de toute certitude, en dernière analyse, réside selon Fichte dans la croyance ou la foi. Fichte le dit en toutes lettres, et mon intention n'est pas de le nier ou de le remettre en question. Cela implique sans l'ombre d'un doute possible que le premier principe de la doctrine de la science, selon Fichte, ne peut être admis que sur le mode de la *foi*, par opposition au savoir. Néanmoins, il n'est pas nécessaire pour autant d'en conclure que le premier principe soit selon Fichte *incertain*. En effet, lorsque Fichte affirme que le premier principe ne peut faire l'objet d'un savoir, il entend par là, comme j'ai tenté de l'expliquer un peu plus haut, qu'il est impossible d'en fournir une preuve, pour la simple et bonne raison qu'il est impossible de la remettre en question, ou ce qui est la même chose : pour la simple et bonne raison qu'il s'agit d'une *évidence*, c'est-à-dire d'une proposition immédiatement possible. C'est aussi pourquoi – j'aurai l'occasion de revenir un peu plus loin sur ce point (chapitre 7) – il définit souvent le premier principe en tant qu'*intuition*, parce que le terme d'*intuition* désigne l'activité par laquelle l'intelligence accède à la vérité de manière immédiate³⁸⁰. Comme l'écrit Fernando Gil : « L'intuition intellectuelle de Fichte a tout à voir avec l'activité cognitive »³⁸¹. Et c'est en ce sens que le mode sur lequel le premier principe doit être admis peut être caractérisé comme *croyance*, c'est-à-dire précisément *au sens où* il est opposé au savoir conçu comme proposition démontrable.

Fichte sur ce point, comme il le suggère lui-même à quelques reprises, s'inspire directement de Jacobi. Jacobi, dans la seconde édition revue et augmentée de son livre sur Spinoza publiée en 1789³⁸², qui développe justement l'argument que l'on retrouve chez Fichte à propos de l'indémontrabilité du premier principe, conclut que la possibilité du savoir repose sur une « certitude immédiate, laquelle non seulement ne nécessite aucun

³⁸⁰ Sur ce point, voir D. Breazeale, « Inference, Intuition and Imagination », p. 22. Passage déjà cité un peu plus haut, où Breazeale établit que le premier principe doit être saisi selon Fichte à titre d'évidence, ce qui signifie qu'il ne peut l'être que sur le mode de l'intuition.

³⁸¹ F. Gil, *La conviction*, p. 96.

³⁸² Il s'agit bien entendu du fameux ouvrage de Jacobi *Über die Lehre des Spinoza* (1785/1789). Concernant l'influence de la seconde édition de ce livre de Jacobi sur la postérité philosophique et littéraire, et en particulier sur les penseurs du premier romantisme, voir M. Frank, « Philosophische Grundlagen der Frühromantik », p. 13-34.

fondement, mais exclut au contraire purement et simplement tout fondement »³⁸³. Or un tel savoir immédiatement possible, comme le note Manfred Frank, est précisément ce que Jacobi, dans ce texte, appelle *croyance* :

*Jacobi hat dort [dans la seconde édition de son livre sur Spinoza] gezeigt, daß die Definition von „Wissen“ als „begründete Meinung“ in einen unendlichen Regreß führt. (...) Wäre nun all unser Meinen bedingt durch anderes Meinen, so kämen wir überhaupt nie zu einem Wissen. Also muß es, wenn wir an der starken Definition von „Wissen“ festhalten, mindestens einen Satz geben, der nicht bedingungsweise, sondern unbedingt gilt. Un-bedingt meint : gültig gerade darum, weil er seine Geltung nicht aus der Bedingung zieht, daß ein anderer Satz ihn begründet. Das Wissen, das von einem un-bedingten Satz ausgedrückt wird, nannte Jacobi „Gefühl“ (oder „Glaube“). „Glauben“ meint : eine Tatsache ohne weiteres als gewiß einsehen, die eben nicht kraft einer zusätzlichen Begründung einleuchtet.*³⁸⁴

³⁸³ Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza* (1786), p. 115. Fichte connaissait l'argument de Jacobi. Voir par exemple Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 508/GA, I, 4, p. 260 : „Der Hauptgrund aller Irrungen dieser Gegner mag wohl der seyn, dass sie sich nicht recht deutlich gemacht, was beweisen heisse, und daher nicht bedacht, dass aller Demonstration etwas schlechthin Undemonstrirbares zu Grunde liege. Auch darüber hätten sie sich bei Jacobi belehren können, welcher diesen Punct, so wie noch viele andere Puncte, von denen sie gleichfalls nichts wissen, völlig ins reine gebracht.“ D'ailleurs, Fichte affirme avoir lu et relu l'œuvre de Jacobi. Voir Fichte, Lettre 307 à F. H. Jacobi (30 août 1795), GA, III, 2, p. 391 : „Ich habe diesen Sommer in der Muße eines reizenden Landsitzes Ihre Schriften wieder gelesen und abermals gelesen und nochmals gelesen (...)“. Sur le rapport entre le moi absolu de Fichte comme intuition immédiate et la foi à laquelle invite Jacobi, voir Curtis Bowman, « Jacobi's Philosophy of Faith and Fichte's Wissenschaftslehre of 1794-95 », p. 220.

³⁸⁴ M. Frank, « Philosophische Grundlagen der Frühromantik », p. 17. Voir Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza* (1786), p. 115-116 (passage cité en partie un peu plus haut) : „Wie können wir nach gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt seyn, anders als durch etwas das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist. Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine gewißheit aus zweyten Hand. Gründe sind nur Merkmale der Aenlichkeit mit einem Dinge dessen wir gewiß sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn. **Wenn nun jedes für wahr halten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist**, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen. **Durch den Glauben wissen wir, daß** (...)“ C'est sans aucun doute ce passage qui a inspiré à Fichte l'idée selon laquelle la conviction serait le critère absolu de la connaissance, idée qui est donc en étroit rapport avec son idéalisme moïque. Voir Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 508-515/GA, I, 4, p. 260-265.

Sur la foi en tant qu'elle repose selon Jacobi sur l'intuition immédiate, voir aussi C. Bowman, « Jacobi's Philosophy of Faith and Fichte's Wissenschaftslehre of 1794-95 », p. 216 : „Jacobi believes that we are compelled to believe in God, but he maintains that this compulsion receives no support from philosophical demonstration. Since there is no way to demonstrate the nature of the being who created the universe (...), the best thing we can do is to have faith in a God capable of creating the universe. But this faith is neither arbitrary nor whimsical. It rests on immediate intuition in the form of religious experience. Ordinary religious experiences serve as the grounds for a traditional conception of God's nature and relation to His creation. Jacobi calls them “feelings” (Gefühle), indicating thereby that they are as immediate as our ordinary perceptual experiences.”

Dans l'optique fichtéenne, donc, inspirée sur ce point de Jacobi, le mot de *croyance* ne désigne pas une foi aveugle, un acte d'adhésion purement arbitraire ou gratuit, mais au contraire l'acte d'adhésion fondé sur une évidence absolue. Autrement dit, avoir la foi, selon Fichte, c'est être absolument certain, c'est avoir la science absolue en tant qu'intuition du vrai. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation de Fichte selon laquelle l'existence de Dieu – qui d'après ce qui précède n'est rien d'autre, dans la perspective fichtéenne, que ce qu'il convient d'appeler le *moi absolu* (je reviendrai également sur ce point, en particulier dans la conclusion) – qui est par excellence l'objet de la foi, ne fait strictement aucun doute³⁸⁵. Lorsque Fichte affirme que toute certitude repose en dernière analyse sur la foi, il veut simplement dire par là que toute démonstration et tout savoir, par définition, repose sur un indémontré qui ne peut être autre chose qu'une évidence, dont il est impossible de demander raison. C'est en ce sens qu'il faut comprendre également le passage de *l'Initiation à la vie bienheureuse* (1806) dans lequel Fichte affirme que ce que l'on appelle la *foi*, dans la tradition chrétienne, bien loin de désigner un acte d'adhésion aveugle à une idée véhiculée par une autorité quelconque (qu'il s'agisse de l'Église ou des textes évangéliques), n'est rien d'autre que ce qu'il caractérise lui-même en tant que « pensée (*Gedanken*) » :

*Auch stellen wir an unserer Behauptung keinesweges eine neue Lehre über das Geisterreich auf, sondern dies ist die alte, von aller Zeit her also vorgetragene Lehre. So macht z.B. das Christenthum 'den Glauben zur ausschliessenden Bedingung des wahrhaftigen Lebens und der Seligkeit, und verwirft alles ohne Ausnahme, als nichtig und todt, was nicht aus diesem Glauben hervorgehe. Dieser Glaube aber ist ihm ganz dasselbe, was wir den Gedanken genannt haben.*³⁸⁶

En effet, la pensée à proprement parler, poursuit-il, est une vue adéquate ou juste de la réalité dans son ensemble : „*Die einzig wahre Ansicht unserer selbst und der Welt in dem unveränderlichen göttlichen Wesen.*“³⁸⁷ Autrement dit, ce que Fichte, dans ce contexte précis, caractérise en tant que *pensée proprement dite*, n'est rien d'autre que ce qu'on

³⁸⁵ Fichte, *Grund unseres Glaubens* (1798), SW, V, p. 187-188/GA, I, 5, p. 355-356 : „Es ist daher ein Misverständniss, zu sagen: es sey zweifelhaft, ob ein Gott sey, oder nicht. Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller anderen Gewissheit, das einzige absolut gültige Objective“.

³⁸⁶ Fichte, *Anweisung* (1806), SW, V, p. 412/GA, I, 9, p. 63.

³⁸⁷ Fichte, *Anweisung* (1806), SW, V, p. 412/GA, I, 9, p. 63.

appelle communément le *savoir* : une représentation juste de la réalité. En affirmant que la foi est identique à la pensée, donc, Fichte suggère que la croyance, bien loin d'être opposée à la certitude, est l'essence même de la certitude, ou ce qui est la même chose : il suggère par là que toute certitude repose ultimement sur une proposition certaine en elle-même, du simple fait qu'elle soit pensée. C'est pourquoi la vraie religion, selon Fichte, dont l'essence est la foi, ne consiste pas à croire aveuglément en l'existence de Dieu, mais au contraire à être immédiatement présent à Dieu et à se fondre en lui – ce qui suppose que l'on pense son propre moi comme divin ou absolu, ou l'absolu ou Dieu comme étant dans le moi :

Nicht darin besteht die Religion, worin die gemeine Denkart sie setzt, dass man glaube, – dafür halte und sich gefallen lasse, weil man nicht den Muth hat, es zu läugnen, auf Hörensagen und fremde Versicherung hin: es sey ein Gott; denn dies ist eine abergläubische Superstition, (...). Sondern darin besteht die Religion, das man, in seiner eigenen Person, und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge, und nicht durch ein fremdes, Gott unmittelbar anschau, habe und besitze. Dies aber ist nur durch das reine und selbstständige Denken möglich; denn nur durch dieses wird man eine eigene Person; und dieses allein ist das Auge, dem Gott sichtbar werden kann. Das reine Denken ist selbst das göttliche Daseyn; und umgekehrt, das göttliche Daseyn in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anderes, denn das reine Denken.³⁸⁸

En résumé, Fichte doit être considéré comme un penseur d'inspiration cartésienne, c'est-à-dire comme procédant en philosophie à partir d'un principe unique, certain et même, en un certain sens, démontré. Dans le débat concernant le *foundationalisme* (ou *foundationnisme*) de Fichte, je me range donc, contre Tom Rockmore, Stanley Rosen ou Alexis Philonenko, du côté de commentateurs comme de Reinhard Lauth³⁸⁹, Manfred

³⁸⁸ Fichte, *Anweisung* (1806), SW, V, p. 418-419/GA, I, 9, p. 69.

³⁸⁹ À propos de la position de R. Lauth sur ce point, voir aussi T. Rockmore, « Fichtean Epistemology and Contemporary Philosophy », p. 157 : « My aim is to counter the current tendency by some commentators, especially Reinhard Lauth, to regard the positions of Descartes and Fichte as continuous. » Cette tendance de R. Lauth est manifeste dans plusieurs de ses articles. Voir par exemple R. Lauth, « Genèse du *Fondement de toute la doctrine de la science* de Fichte à partir de ses *Méditations personnelles sur l'Elementarphilosophie* », p. 51 : « Les « Eigne Meditationen zur Elementarphilosophie » permettent de préciser que, vers la fin de 1793, Fichte a compris comment il devait fonder la Doctrine de la Science, c'est-à-dire l'ensemble de la vérité, à la fois théorique et pratique, en partant du sujet comme Kant et aussi d'un principe unique comme Reinhold. »

Frank³⁹⁰, Wayne M. Martin³⁹¹, Daniel Breazeale³⁹² et Werner Stelzner³⁹³, qui soutiennent pour leur part que la doctrine de la science, dans l'esprit de Fichte, repose sur un principe dont la valeur scientifique est absolument indubitable.

³⁹⁰ Voir M. Frank, « Philosophische Grundlagen der Frühromantik », p. 22 : „Man muß sich die Lage in Jena nach Reinholds Weggang und Fichtes Berufung auf seine Nachfolge so vorstellen : Die Reinhold-Schüler waren darauf gefaßt, von Reinholds Nachfolger neue Argumente gegen die Möglichkeit eines Philosophierens aus oberstem Grundsatz zu erfahren. Statt dessen trat Fichte in Jena mit dem Bewußtsein einer Mission auf, nämlich den Reinholdianern zeigen zu müssen, was eine Harke in Grundsatzphilosophie sei.“

³⁹¹ W. M. Martin, *Idealism and Objectivity*, p. 24 : “Fichte has endorsed (...) a strongly foundationalist account of science in general.”

³⁹² D. Breazeale, « Inference, Intuition and Imagination », p. 22.

³⁹³ W. Stelzner, *Selbstzuschreibung und Identität*, p. 122 : „Die Suche nach dem absolut-ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre erfolgt im Rahmen einer fundamentalistischen Grundkonzeption von Wissenschaft, die sich in bezug auf den konkreten Fall der Wissenschaftslehre als reflexiver Fundamentalismus präzisieren läßt (...)“.

Chapitre 7 :

Détermination du paradoxe ou du problème proprement philosophique

D'après ce qui précède (chapitre 6), tout un chacun reconnaît que la proposition *je suis* ou *je suis je* se trouve dans la conscience empirique. Cette proposition : *je suis*, toujours d'après ce qui précède (chapitres 5 et 7), est l'expression d'une *Thathandlung*. C'est-à-dire qu'elle exprime l'acte par lequel l'activité de l'intelligence ou la pensée, comme réalité absolue, fait spontanément retour sur soi et devient immédiatement pour elle-même un fait (précisément en tant que réalité absolue). Or nous disons maintenant : il s'agit, pour le philosophe tel que le conçoit Fichte, de démontrer que la proposition *je suis* constitue le principe de la conscience empirique tout entière. Cela signifie que le philosophe, selon Fichte, cherche à démontrer que tout ce que la pensée considère comme certain n'est considéré certain par la pensée que parce qu'elle est d'abord immédiatement certaine de sa propre réalité en tant que réalité absolue. Autrement dit, cela signifie que le philosophe tel que le conçoit Fichte doit démontrer que la totalité de la conscience empirique n'est pour ainsi dire rien d'autre qu'un épiphénomène de l'activité réflexive de la pensée.

Telle est donc dans la perspective fichtéenne l'hypothèse proprement philosophique, à savoir l'hypothèse que tout philosophe proprement dit se propose de vérifier : au commencement (au sens de l'ordre des raisons : *in principio*) serait l'esprit ou la pensée comme activité réflexive absolument spontanée, et par ailleurs rien d'autre. De manière absolument inconditionnée, c'est-à-dire : *sans aucune raison*, la pensée ferait retour sur soi, se saisirait elle-même de manière immédiate et deviendrait pour elle-même = moi. C'est-à-dire qu'elle prendrait de cette façon *immédiatement conscience d'elle-même*. Et c'est à partir de cette aperception immédiate de la pensée par elle-même, de cette *conscience immédiate de soi* – aperception qui, puisqu'elle a lieu sans aucune raison, de façon absolument inconditionnée, il n'est peut-être pas inutile d'insister sur ce point, a nécessairement lieu de toute éternité (elle n'a pas de commencement, mais elle a toujours

eu lieu) – que serait engendrée l'expérience ou la conscience empirique dans son ensemble, qui n'aurait par suite aucune réalité en dehors de la pensée. Comme l'écrit Copleston :

*The empirical world is conceived by Fichte (...) as standing to the ultimate productive principle in the relation of consequent to antecedent. And this means, of course, that the world follows necessarily from the first principle, the priority of which is logical and not temporal. Obviously, there is not and cannot be any question of external compulsion. But the Absolute spontaneously and inevitably manifests itself in the world. And there is really no place for the idea of creation in time, in the sense of there being an ideally assignable first moment in time.*³⁹⁴

Or il est à noter – et ce point est d'une extrême importance en vue de la bonne compréhension de l'argument général développé dans la présente thèse – que cette activité, que nous avons caractérisée tour à tour comme *réflexivité*, comme *Thathandlung*, comme *subject-objectivité*, ou encore comme *moitié*, à savoir : cette activité de la pensée faisant retour sur soi, *ne peut faire l'objet d'aucune conscience* proprement dite. C'est-à-dire qu'il est absolument impossible d'avoir clairement conscience du fait qu'elle est en train d'avoir lieu.

En effet, toute conscience claire est pensée de quelque chose de déterminé, de défini. Or *je pense X comme quelque chose de défini* signifie : *je pense la réalité de X comme limitée*, ou ce qui est la même chose : *en dehors de X se trouve encore autre chose, à quoi la réalité de X est opposée*. Rien ne peut être pensé clairement, sinon par opposition à autre chose. Pour reprendre la phrase de Fichte déjà citée (chapitre 4) : „*Man denkt nichts deutlich, und kann nichts deutlich denken, ohne sein Gegenteil zugleich mitzudenken.*“³⁹⁵ Selon la fameuse proposition de saint Thomas à laquelle Fichte fait d'ailleurs clairement allusion dans la *Grundlage*³⁹⁶ : *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. Penser ou conceptualiser quelque chose de manière précise, ou encore : la définir, c'est la comparer à quelque chose d'autre, relativement à quoi seront mis en relief ses *différences spécifiques* ou ses signes distinctifs. Or s'il est vrai que l'intelligence comme activité réflexive comprenne toute réalité, alors elle est quelque chose d'incommensurable; rien ne lui est opposé, mais elle est pure identité à soi. Par suite, elle

³⁹⁴ F. Copleston, *A History of Philosophy*, VII, p. 9.

³⁹⁵ Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 352.

³⁹⁶ Voir Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 116/GA, I, 2, p. 276.

est quelque chose d'indéfinissable et, en tant que telle, de non-conceptualisable. Bref, l'intelligence, en tant que réalité absolue, est un impensable et doit nécessairement constituer le point aveugle de la pensée. D'où il suit, à ce qu'il semble à tout le moins, qu'elle ne saurait se penser elle-même comme *moi*; l'intelligence ou la pensée sont destinées à demeurer cachées à elles-mêmes en tant qu'intelligence et pensée.

Ces conclusions rappellent étrangement l'argument produit par Hölderlin, dans la fameuse lettre du 26 janvier 1795 à Hegel³⁹⁷, à propos du moi de Fichte. Un grand nombre de commentateurs, inspirés semble-t-il par Heidegger³⁹⁸, a voulu voir dans cet argument une réfutation en règle de la doctrine fichtéenne supposée nier la réalité finie. Or il ressort de ce qui précède que cet argument, loin d'être étranger au propos de Fichte, lui est parfaitement conforme. Croyant sans doute réfuter Fichte, Hölderlin ne fait pour ainsi dire, à peu de choses près, que présenter un moment de l'argument de Fichte lui-même. En effet, qu'y a-t-il donc dans cette lettre que Fichte n'ait lui-même écrit maintes et maintes fois ? Pour le moi absolu, explique Hölderlin, aucune conscience de soi n'est possible. Dans la conscience de soi, en effet, je suis mon propre objet; je suis donc pour moi-même quelque chose de circonscrit, de déterminé, bref : je suis pour moi-même quelque chose de limité. Une conscience de soi comme réalité absolue est en conséquence impossible. C'est précisément ce que dit Fichte : en Dieu, c'est-à-dire dans l'absolu, la possibilité de la conscience est incompréhensible :

Setzet zur Erläuterung, das Selbstbewusstseyn Gottes solle erklärt werden, so ist dies nicht anders möglich, als durch die Voraussetzung, dass Gott über sein eigenes Seyn reflectire. Da aber in Gott das reflectirte Alles in Einem und Eins in Allem, und das reflectirende gleichfalls Alles in Einem und Eins in Allem seyn würde, so würde in und durch Gott reflectirtes und reflectirendes, das Bewusstseyn selbst und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewusstseyn

³⁹⁷ Hölderlin, Lettre 94 à G. W. F. Hegel (26 janvier 1795), *Sämtliche Werke*, VI, 1, p. 155.

³⁹⁸ Selon Jacques Rivelaygue, c'est Heidegger qui, le premier, fera de Hölderlin celui qui anéantit « le cadre de l'idéalisme spéculatif » au moment même où « Hegel tente de le constituer » (J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande – Tome I*, p. 185). Cette lecture de Heidegger en a inspiré plus d'un. C'est celle que l'on retrouve, par exemple, dans le commentaire, devenu classique en français, de Jacques Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand – commentaire largement inspiré de Heidegger qui s'y trouve cité à plusieurs reprises* –, où l'on peut lire ceci : « Tel est bien le sens de la critique que Hölderlin conçoit, dès sa première lecture de la *Grundlage*, à Walterhausen, « immédiatement après la lecture de Spinoza », ainsi qu'il le dit dans une lettre à Hegel [il s'agit bien entendu de la lettre du 26 janvier 1795]. (...) Pas plus que la Substance de Spinoza, le Moi absolu fichtéen ne devient conscient et il est donc pour nous comme s'il n'était pas. » (p. 143)

*Gottes wäre demnach nicht erklärt, wie es denn auch für alle endliche Vernunft, d.i. für alle Vernunft, die an das Gesetz der Bestimmung desjenigen, worüber reflectirt wird, gebunden ist, ewig unerklärbar und unbegreiflich bleiben wird.*³⁹⁹

Mais que s'ensuit-il de là ? Dans la mesure où Fichte reconnaît qu'un absolu doté de conscience est une chose impensable, il paraît logique de supposer que le concept de moi absolu, aux yeux de Fichte, est un concept contradictoire et que le moi absolu n'a de son point de vue aucune réalité proprement dite. Aussi est-ce là la thèse de Philonenko : puisque Fichte admet que la possibilité de la conscience de soi suppose la position d'une réalité extérieure au moi (un non-moi), soutient Philonenko, la doctrine de la science ne saurait aboutir à l'idéalisme, son but ne saurait être de démontrer, comme on l'a longtemps cru, que rien n'existe en dehors de la conscience; mais, au contraire, elle doit partir de la conscience de soi comme de l'illusion métaphysique par excellence, dont il s'agit précisément de mettre au jour le caractère illusoire en démontrant le caractère fini (conditionné) de toute conscience possible. « Le point essentiel »⁴⁰⁰, pour Fichte, déclare Philonenko, était précisément de « dépasser l'idéalisme »⁴⁰¹. Plusieurs commentateurs, comme je l'ai déjà souligné, ont repris cette thèse.

J'ose toutefois soulever la question : en est-il ainsi ? Fichte pose le moi absolu comme un inconcevable, comme un inconceptualisable, on doit l'accorder. S'ensuit-il nécessairement de là que le moi absolu soit selon lui impossible ? Qu'il me soit permis d'en douter. Je m'explique :

L'argument de ceux qui, avec Philonenko, prétendent que Fichte affirme l'impossibilité du moi absolu, je le rappelle, se présente comme suit : la conscience de soi est conscience de l'identité du sujet et de l'objet de la pensée; or il est impossible de rien **concevoir** ou **conceptualiser** sinon moyennant la pensée du contraire de ce que l'on cherche à **concevoir**; la possibilité de la pensée **conceptuelle** de l'identité du sujet et de l'objet implique donc la pensée de leur différence; d'où il suit qu'aucune conscience de soi n'est possible du point de vue de l'absolu, qui ne saurait se penser lui-même par opposition à quoi que ce soit.

³⁹⁹ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 275/GA, I, 2, p. 407.

⁴⁰⁰ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 24.

⁴⁰¹ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 24.

Je pose maintenant la question : *n'est-il pas clair que cet argument ne vaut que pour la conscience de soi en tant qu'elle se trouve médiatisée par le concept ?* Lorsqu'on cherche à déterminer ce qu'est une chose, c'est-à-dire : lorsqu'on cherche à établir les limites qui sont les siennes, il va de soi qu'on ne peut le faire qu'en déterminant ce que cette chose n'est pas, ce qui se trouve en dehors des frontières établies. Il est donc bien entendu que l'absolu ne peut être saisi conceptuellement, qu'on ne peut déterminer ce qu'il est, puisque cela reviendrait à en établir les limites, ce qui est contradictoire. Voilà ce que démontre l'argument, et par ailleurs rien d'autre. Autrement dit, cet argument ne démontre absolument pas que la conscience *en général* soit impossible dans le moi absolu, *mais simplement que l'absolu, dans la mesure où il se saisit comme absolu, ne se saisit pas lui-même moyennant le concept*, c'est-à-dire que l'acte au moyen duquel la pensée se pense elle-même et se saisit n'est pas un acte de limitation. Or qu'il y ait effectivement conscience de soi, c'est là une donnée irréfutable; tout comme c'est d'après ce qui précède une donnée irréfutable que cette conscience de soi ne peut être comprise qu'en tant qu'acte par lequel l'absolu se saisit lui-même. Par conséquent, la conscience est possible dans l'absolu, ce qui signifie simplement que la conscience de soi, originairement, n'est pas de nature théorique ou conceptuelle. Fichte écrit à ce propos :

*Es, das Absolute, ist nicht an sich unbegreiflich : denn dies hat keinen Sinn; es ist nur unbegreiflich, wenn der Begriff an ihm sich versucht, und diese Unbegreiflichkeit ist seine einzige Qualität.*⁴⁰²

Parce que le philosophe pose effectivement la réalité absolue dans le mouvement réflexif de la pensée, il lui faut poser la conscience originaire, non pas comme conscience *médiante*, acquise moyennant le concept, mais comme conscience immédiate, c'est-à-dire comme *intuition de soi*. Le moi absolu, la libre activité réflexive de l'intelligence est saisie ou pensée comme connaissance *intuitive* de soi-même. Comme le soutient John Lachs, il s'agit d'une *intuition* : "*The Absolute self (...) is the source of all being (...) to which intellectual intuition yields immediate access.*"⁴⁰³ Fichte écrit à ce propos :

Das Ich geht zurück in sich selbst, – wird behauptet. Ist es denn also nicht schon vor diesem Zurückgehen, und unabhängig von demselben da für sich; muss es nicht für

⁴⁰² Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1804), SW, X, p. 117-118/GA, II, 8, p. 58.

⁴⁰³ J. Lachs, « Is There an Absolute Self? », p. 172.

sich schon da seyn, um sich zum Ziele eines Handelns machen zu können; und, wenn es so ist, setzt denn nicht eure Philosophie schon voraus, was sie erklären sollte?

Ich antworte: keineswegs. Erst durch diesen Act, und lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln überhaupt vorhergeht, wird das Ich ursprünglich für sich selbst. (...)

*Was ist nun, um zuvörderst auf das beobachtete Ich zu sehen, dieses sein Zurückgehen in sich selbst; unter welche Klasse der Modificationen des Bewusstseyns soll es gesetzt werden? Es ist kein Begreifen: dies wird es erst durch den Gegensatz eines Nicht-Ich, und durch die Bestimmung des Ich in diesem Gegensatz. Mithin ist es eine blosse Anschauung. – Es ist sonach auch kein Bewusstseyn, nicht einmal ein Selbstbewusstseyn.*⁴⁰⁴

Je me permets d'attirer ici l'attention du lecteur sur le point suivant : Fichte ici déclare que l'activité réflexive du moi originaire n'est pas un *Begreifen*. Il ne faut pas traduire *Begreifen*, ici, par *comprendre*, mais par *conceptualiser*. Un *Begreifen*, comme le suggère naturellement ce terme allemand, c'est un saisir au moyen du *Begriff*, c'est-à-dire au moyen du *concept*.

Face à l'affirmation du philosophe selon laquelle l'action réflexive du moi a lieu de manière inconditionnée, on oppose spontanément l'objection suivante : *mais le moi, avant de faire de lui-même son propre objet, devait déjà exister*. À cette objection, Fichte répond en expliquant que cela serait le cas uniquement si l'acte au moyen duquel le moi se saisissait lui-même était un *comprendre* au sens du *conceptualiser*, c'est-à-dire un acte visant à définir son objet, à en déterminer les limites. Aussi cet acte, concède Fichte, n'a-t-il pas lieu sur le mode du *comprendre* ou du *conceptualiser*, mais bien sur le mode de l'*intuition*, qui appréhende l'objet sans le déterminer :

*Das Ich setzt sich schlechthin; daß es sich im unmittelbaren Bewustsein als Subject-Object setze, ist unmittelbar; es kann keine Vernunft darüber hinausgehen; über die anderen Bestimmungen, die im Bewustsein vorkommen, lassen sich Gründe angeben, von dieser aber nicht; das unmittelbare Bewustsein ist selbst der erste Grund, der alles andere begründen soll (...).*⁴⁰⁵

En un certain sens, donc, pourrait-on dire, à savoir : au sens de la connaissance *théorique*, la connaissance ou la conscience de soi engendrée par l'activité réflexive originaire de l'intelligence n'en est pas une. Le mot de Kant selon lequel « des intuitions

⁴⁰⁴ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 458-459/GA, I, 4, p. 213-214.

⁴⁰⁵ Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 347.

sans concepts sont aveugles »⁴⁰⁶ ne vaut que de ce point de vue : pour qu'il y ait connaissance *théorique*, l'intuition ne suffit pas, mais elle doit de surcroît être pensée moyennant le concept. Toute connaissance *théorique* doit avoir un objet déterminé. Fichte l'a écrit d'ailleurs lui-même : une connaissance doit avoir forme et contenu; pour qu'il ait connaissance au sens propre, quelque chose doit être su (forme) *de* quelque chose (contenu)⁴⁰⁷. Or l'intuition laisse son objet indéterminé. Dans cette mesure, donc, il ne s'agit pas d'un acte de *connaître*, du moins si on l'entend, encore une fois, au sens *théorique* du terme. C'est en ce sens qu'il faut comprendre également la fin du passage de la *Seconde introduction* (1797) cité plus haut : l'activité réflexive de la conscience originaire est une conscience immédiate, par conséquent, « il ne s'agit (...) pas non plus d'une conscience, ni même d'une conscience de soi »⁴⁰⁸. Fichte ici veut dire qu'il ne s'agit pas d'un comprendre, d'une conscience conceptuelle, mais au contraire, pour citer encore une fois John Lachs, d'une conscience « préconceptuelle »⁴⁰⁹. Fichte, comme le note Daniel Breazeale⁴¹⁰, le dit d'ailleurs clairement dans une lettre à Reinhold :

*Das, was ich mitteilen will, ist etwas, das gar nicht gesagt, noch begriffen, sondern nur angeschaut werden kann; was ich sage, soll nichts weiter thun, als den Leser so leiten, daß die begehrte Anschauung sich in ihm bilde.*⁴¹¹

Ce passage concerne le moi. Ce qu'il importe à Fichte de communiquer (*mitteilen*), c'est la notion même de moi qui se trouve au fondement de toute sa philosophie. Le sens de ce passage est donc le suivant : Fichte ici convient que son moi est inconceptualisable, mais prétend néanmoins qu'il est possible d'en faire l'expérience sur le mode de l'intuition. Ainsi, lors que je me saisis et me pense en tant que moi, c'est-à-dire comme étant pure identité, je ne me pense et ne me saisis pas moi-même au moyen du concept, mais au contraire par opposition à tout concept : je me pense et me saisis immédiatement comme me saisissant immédiatement, c'est-à-dire précisément *comme ne me saisissant pas* au moyen du concept.

⁴⁰⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Ak, III, p. 75.

⁴⁰⁷ Sur ce point, voir Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 49/GA, I, 2, p. 121.

⁴⁰⁸ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 459/GA, I, 4, p. 214.

⁴⁰⁹ J. Lachs, « Is There an Absolute Self? », p. 174.

⁴¹⁰ D. Breazeale, « Inference, Intuition and Imagination », p. 23. Breazeale traduit également l'allemand *begriffen* par *grasped conceptually*.

⁴¹¹ Fichte, Lettre 294 à K. L. Reinhold (2 juillet 1795), GA, III, 2, p. 344.

Une telle activité réflexive, par laquelle la pensée s'aperçoit elle-même sur le mode de l'intuition, c'est-à-dire de manière immédiate, serait ce qu'il convient d'appeler, comme le dit Fichte, une « intuition intellectuelle »⁴¹². En effet, il s'agit d'une activité intuitive de l'intelligence, à savoir, comme le dit Kant, d'une représentation par laquelle un objet est donné à la faculté de connaître. Non pas médiatement, toutefois, par l'intermédiaire des sens, comme dans l'intuition empirique, mais immédiatement, du fait de l'activité de la faculté de connaître elle-même. Comme l'écrit Fichte : „*Es ist also reine Anschauung des Ich als Subject-Object möglich; eine solche heißt, da sie keinen sinnlichen Stoff an sich hat, mit recht: INTELLECTUELLE ANSCHAUUNG.*“⁴¹³

Cette distinction entre la connaissance intuitive (immédiate) et la connaissance théorique (médiatisée par le concept) permet d'ailleurs de comprendre un grand nombre de passages de l'œuvre de Fichte qui, autrement, pourraient paraître contradictoires. C'est ainsi que Fichte écrit, par exemple, dans la *nova methodo* : „*Alles mögliche Bewusstsein setzt das unmittelbare Bewusstsein voraus und ist auser dem nicht zu begreifen.*“⁴¹⁴ Et un peu plus loin dans le même texte : „*Im vorligen § wurde bewiesen, daß allem Bewusstsein unmittelbares Bewusstsein vorausgehen müsse.*“⁴¹⁵ Et encore un peu plus loin : „*Das unmittelbare [Bewusstsein] ist Idee und kommt nicht zum Bewusstsein.*“⁴¹⁶ Puis : „*Das unmittelbare Bewusstsein ist gar kein Bewusstsein, es ist ein dumpfes sich selbst sezen, aus dem nichts herausgeht, eine Anschauung, ohne daß angeschaut würde*“⁴¹⁷. À la lumière de ce qui précède, me semble-t-il, ces propositions deviennent claires. Fichte ne nie absolument pas ici la possibilité pour l'absolu de s'élever à la conscience de soi, il ne cherche pas à démontrer qu'aucune conscience de soi n'est possible de manière inconditionnée, mais il dit simplement que cette conscience de soi, originairement, n'est pas une *représentation conceptuelle*. Il ne s'agit pas d'une conscience ou d'une connaissance dans la mesure où cette conscience est sans objet déterminé; mais il s'agit d'une conscience ou d'une connaissance dans la mesure où ce qui est saisi, dans la libre

⁴¹² Sur ce point, voir par exemple Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 463/GA, I, 4, p. 216-217.

⁴¹³ Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 347.

⁴¹⁴ Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 346.

⁴¹⁵ Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 353.

⁴¹⁶ Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 353.

⁴¹⁷ Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 361.

activité réflexive, sur le mode de l'intuition, est vrai, et même *évident*, justement parce qu'il n'est pas saisi sur le mode du concept. Il s'agit donc si l'on veut d'une conscience ou d'une connaissance intuitive, immédiate.

En outre, cette distinction entre la conscience intuitive et la conscience théorique permet de résoudre un autre problème d'interprétation relié à la question de la moitié qui demeurerait autrement insoluble. En effet, alors que Fichte, surtout dans la première partie de son œuvre, pose clairement le caractère absolu de la réalité du moi ou de la conscience, il affirme par ailleurs, et cela de plus en plus clairement et vigoureusement à partir de 1801, que la conscience est la manifestation d'un être se situant en-deçà de toute pensée ou de tout savoir⁴¹⁸. Par conséquent, si le principe érigé par Fichte en absolu en 1794-1795 était la conscience théorique, il faudrait admettre que Fichte se contredit, ou à tout le moins qu'un revirement radical s'est produit sur ce point dans sa pensée, ce qu'il a toujours nié⁴¹⁹. Copleston l'a bien remarqué, qui écrit à ce propos :

*Fichte starts with the determination not to go beyond consciousness, in the sense of postulating as his first principle a being which transcends consciousness. He thus takes his first principle the pure ego as manifested in consciousness, not as a thing but as an activity. But the demands of his transcendental idealism force him to push back, as it were, the ultimate reality behind consciousness. And in the later form of his philosophy we find him postulating absolute infinite Being which transcends thought.*⁴²⁰

L'interprétation proposée ici permet cependant de rendre compréhensible cet apparent paradoxe, puisqu'il apparaît maintenant que le moi érigé par Fichte en principe dans la *Grundlage* de 1794 n'est pas le moi de la conscience théorique, mais celui de la conscience intuitive, qui en tant que tel se trouve en-deçà de toute conscience proprement dite, c'est-à-dire de toute conscience de quelque chose de déterminé, dont toute conscience proprement dite constitue la manifestation (ou l'*image*, comme le dira plus tard Fichte). L'être posé par

⁴¹⁸ À ce propos, voir par exemple Fichte, *Umriss* (1810), SW, II, p. 697/GA, I, 10, p. 337 : „Zuvörderst also : zu einem wirklichen Seyn ausser Gott kommt es nur durch die Sich Vollziehung des absoluten Vermögens; dieses aber kann vollziehen nur Schemen, die durch ein zusammengesetztes Verfahren mit ihnen zu einem wirklichen Wissen werden. Was daher ausser Gott da ist, ist da nur durch das absolut freie Vermögen, als Wissen dieses Vermögens, und in seinem Wissen; und ein anderes Seyn ausser dem wirklich in Gott verborgenen Seyn ist schlechthin unmöglich.“

⁴¹⁹ À ce propos, voir point c) de la conclusion de la présente thèse.

⁴²⁰ F. Copleston, *A History of Philosophy*, VII, p. 21.

Fichte en-deçà de toute pensée dans les textes plus tardifs n'est donc pas une chose, mais tout comme en 1794 une activité qui doit être conçue comme auto-intuition.

Comme le note Jürgen Stolzenberg⁴²¹, une telle distinction entre le moi absolu et le moi empirique, entre la conscience pure ou intuitive et la conscience théorique ou conceptuelle, se trouve déjà chez Kant, qui admet une grande différence entre ce qu'il appelle l'aperception transcendante et l'aperception empirique. Et cette distinction est d'autant plus importante, poursuit-il, que c'est précisément du fait d'avoir négligé cette distinction qu'on a cru, ces dernières décennies, pouvoir et devoir liquider la philosophie du sujet ou de la conscience – comme cherche à le faire par exemple Philonenko, dont les efforts à ce niveau s'inscrivent dans un mouvement beaucoup plus large⁴²². D'où la conclusion de Stolzenberg, on ne peut plus juste à mon avis :

*Hält man sich dies vor Augen, dann wird man sagen müssen, daß sowohl die gegenwärtigen Tendenzen der Thematisierung von Selbstbewußtsein als auch die von Seiten der sprachanalytischen Philosophie [Stolzenberg pense en particulier à Tugendhat] gegen die idealistischen Theorien vorgebrachte Kritik gerade das, was als das Eigentümliche dieser Theorien und namentlich der Theorie Fichtes zu gelten hat, vollständig und unwiederbringlich aus dem Blick gebracht haben.*⁴²³

* * *

Ainsi, s'il est vrai que l'activité réfléchissante de la pensée doit être posée à titre de réalité absolue, il convient de préciser que cette activité ne peut avoir lieu que sur le mode de l'intuition. C'est sur le mode de l'intuition, et non sur le mode de la conscience conceptuelle, que la pensée originairement se saisit elle-même et prend conscience de soi comme identique à elle-même et comme réalité absolue.

Ceci étant admis – et ce point, de nouveau, est fondamental en vue de la compréhension de la suite – nous nous heurtons ici à un paradoxe. Ce paradoxe est le suivant :

⁴²¹ Voir J. Stolzenberg, « Fichtes Satz „Ich bin“ », p. 2.

⁴²² Sur ce point, voir par exemple U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, p. 48, où Pothast caractérise la philosophie de la conscience dont Fichte fut l'un des principaux contributeurs comme un projet « ayant totalement échoué (völlig verfehlt) ». Voir aussi E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, qui est cité par Stolzenberg comme type de l'analyse du phénomène de la conscience négligeant la distinction entre la conscience pure et la conscience empirique.

⁴²³ J. Stolzenberg, « Fichtes Satz „Ich bin“ », p. 2.

D'après ce qui précède, le philosophe pose l'activité réflexive de la pensée comme réalité absolue. Or en tant que réflexive, cette activité ne peut avoir lieu que sur le mode de l'intuition. En principe, donc, d'après ces prémisses, il semble que la pensée devrait en être réduite à l'intuition de soi et, de par sa nature même, être incapable de toute conscience de soi proprement dite, c'est-à-dire qu'elle devrait être incapable de se concevoir comme moi.

Or il s'avère que tout être pensant, tout être humain, à ce qu'il semble, non seulement s'intuitionne comme moi, mais se comprend et se conçoit comme tel également. La conscience commune, pour autant qu'on puisse l'observer en soi-même et le deviner chez les autres, dispose d'un concept de moi, au moyen duquel elle se pense.

En effet, tout être humain, semble-t-il, est pour lui-même = moi, et se pense en tant que tel par opposition aux *choses*. Tout un chacun, sous une forme ou sous une autre, le pensera et l'exprimera : *je suis un homme, non pas une simple chose*. Un grand nombre de situations de la vie quotidienne peuvent être invoquées sur ce point. Fichte à ce propos donne l'exemple suivant :

*Wenn ihr jemandem in der Finsterniss zuruft: Wer ist da? und er giebt euch, in der Voraussetzung, dass seine Stimme euch bekannt sey, zur Antwort: Ich bin es; so ist klar, dass er von sich, als dieser bestimmten Person rede, und so zu verstehen sey: Ich bin es, der ich so und so heisse, und keiner unter allen übrigen, die nicht so heissen; und das darum, weil ihr zufolge eurer Frage, Wer da sey, schon voraussetzt, dass es überhaupt ein vernünftiges Wesen sey, und jetzt nur wissen wollt, welches bestimmte unter den möglichen vernünftigen Wesen es sey. Wenn ihr aber etwa – man verzeihe mir dieses Beispiel, das ich vorzüglich passend finde – einer Person am Leibe etwas an ihren Kleidungsstücken nähtet, schnittet u. dergl., und ihr verletztet unversehens sie selbst, so würde sie etwa rufen: Höre, das bin ich, du triffst mich. Was wollte sie denn dadurch sagen? Nicht, dass sie diese bestimmte Person sey, und keine andere; denn das wisst ihr sehr wohl; sondern dass das, was ihr getroffen, nicht ihr todtes und fühlloses Kleidungsstück sey, sondern ihr lebendiges und fühlendes Selbst; welches ihr nicht wusstet. **Sie unterscheidet durch dieses Ich sich nicht von anderen Personen, sondern von Sachen.** Diese Unterscheidung kommt im Leben unaufhörlich vor, und wir können ohne sie keinen Schritt auf dem Boden thun, und keine Hand in der Luft bewegen.⁴²⁴*

Qu'entend l'homme du commun par ce mot de *chose* par opposition à laquelle il se conçoit ? Ce mot désigne pour lui sans aucun doute tout ce dont l'activité porte nécessairement sur quelque chose d'extérieur à soi, tout ce dont l'action n'est possible

⁴²⁴ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 503-504/GA, I, 4, p. 256-257.

qu'en tant que mouvement reçu du dehors et retransmis vers le dehors. La chose, par essence, s'inscrit donc dans une chaîne causale. En d'autres termes, une chose, pour l'homme du commun, n'est rien d'autre que ce qui n'est pas soi-même l'objet de sa propre activité, ce qui ne fait pas retour sur soi-même et, ainsi, ne s'intuitionne pas soi-même et n'est pas pour soi-même (ni médiatement ni immédiatement). Comme l'écrit Fichte :

*Ein Ding (...) soll gar mancherlei seyn; aber sobald die Frage entsteht : für Wen ist es denn das? wird niemand, der das Wort versteht, antworten: für sich selbst, sondern es muss noch eine Intelligenz hinzugedacht werden, für welche es sey; da hingegen die Intelligenz nothwendig für sich selbst ist, was sie ist, und nichts zu ihr hinzugedacht zu werden braucht.*⁴²⁵

Ainsi, l'homme du commun, en tant qu'il se pense comme opposé à la chose, se pense nécessairement par le fait même comme activité réflexive de la pensée, comme identité du sujet et de l'objet. Bref, il se pense en tant que *moi*.

Il faut prendre garde à ceci cependant : on n'affirme pas ici que l'homme du commun pense son propre moi comme quelque chose de déterminé et qu'il dispose par conséquent d'un concept de ce que nous venons tout juste de caractériser comme inconceptualisable. Mais on affirme simplement : l'homme du commun se pense précisément comme activité réflexive de la pensée ne pouvant avoir lieu que sur le mode de l'intuition, ou ce qui est la même chose : il se pense et se conçoit précisément *en tant qu'inconceptualisable*. Il est pour lui-même ce dont la détermination consiste en ceci qu'il ne possède aucune détermination particulière; il est pour lui-même déterminé *comme indéterminable*.

Néanmoins, même comprise de cette façon, la possibilité d'une conscience conceptuelle de soi ne laisse pas d'être paradoxale. Car s'il est vrai que la pensée soit identique à elle-même, qu'elle soit pour elle-même = moi, alors elle constitue l'unique réalité. Par suite, rien n'est extérieur à elle, c'est-à-dire que rien n'existe en dehors de l'activité réflexive de la pensée. Ainsi, il n'existe aucun conceptualisable, ou ce qui d'après ce qui précède est la même chose : aucune *nature*, aucun *monde des choses*, par opposition auquel le pur intuitionnable puisse se saisir lui-même comme quelque chose de déterminé,

⁴²⁵ Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 436/GA, I, 4, p. 196.

à savoir précisément comme pur intuitionnable ou comme inconceptualisable. La conscience de soi, même sous cette forme, paraît donc impossible.

Et pourtant, c'est un fait, l'homme a conscience de soi au sens susdit : il se pense non seulement comme individu opposé à d'autres individus, mais aussi par opposition aux simples choses, à savoir comme activité réflexive de la pensée, ou ce qui est la même chose : comme pure *spiritualité*. Fichte écrit à ce propos :

*Kurz, Ichheit und Individualität sind sehr verschiedene Begriffe, und die Zusammensetzung im letzteren lässt sich sehr deutlich bemerken. Durch den ersteren setzen wir uns allem, was ausser uns ist, nicht bloss Personen ausser uns, entgegen; und wir befassen unter ihm nicht nur unsere bestimmte Persönlichkeit, sondern unsere Geistigkeit überhaupt; und so wird das Wort in der philosophischen und in der gemeinen Sprache gebraucht.*⁴²⁶

Dans l'investigation qui doit le mener à la réalisation de son objectif premier, c'est-à-dire : dans sa tentative de déterminer le principe du savoir et de la conscience empirique, le philosophe se heurte donc à une difficulté, à un paradoxe. C'est dans l'étonnement relatif à ce paradoxe que s'enracine selon Fichte le questionnement proprement philosophique. La question de la philosophie, selon Fichte, est donc la suivante : *comment la conscience de soi est-elle possible ?* Et sans doute est-ce en ce sens que Fichte, dans la *nova methodo*, déclare : „Die Aufgabe, die Tendenz zur Philosophie geht aus von dem FACTO, daß wir Bewusstsein haben.“⁴²⁷ La tendance à philosopher est posée avec la conscience de soi, puisque le problème philosophique est lui-même posé avec cette conscience. Ainsi, la doctrine de la science, dans l'esprit de Fichte, en tant que philosophie accomplie, n'est rien d'autre que la détermination scientifique des conditions de possibilité de la conscience de soi *conceptuelle ou théorique*, qui apparaît de prime abord contradictoire. À cet égard, il est possible d'affirmer avec Dieter Henrich :

*Am Beginn seiner philosophischen Karriere hat Fichte eine Entdeckung gemacht. Diese Entdeckung ging nicht so sehr auf einen Sachverhalt, als auf eine Schwierigkeit, ein Problem : Er begriff, daß der Begriff des Selbstbewußtseins, der schon von den Philosophen als Prinzip in Anspruch genommen worden war, nur gedacht werden kann unter der Vorraussetzung von Bedingungen, die bisher nicht beachtet worden waren.*⁴²⁸

⁴²⁶ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 504/GA, I, 4, p. 257.

⁴²⁷ Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 2, p. 18.

⁴²⁸ D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, p. 59.

Il faut avoir soin, cependant, de comprendre ce problème correctement. On ne doit pas supposer, comme l'ont fait certains commentateurs – par exemple Alexis Philonenko – qu'il s'agit ici de déterminer ce qui doit encore exister en dehors de la pensée afin que la pensée puisse prendre conscience d'elle-même. Car si la possibilité de la conscience de soi conceptuelle est problématique, c'est précisément parce qu'il est d'abord posé qu'elle doit nécessairement avoir son fondement dans une activité réflexive qui, par définition, ne peut faire l'objet d'aucun savoir conceptuel. En ce sens, Dieter Henrich aurait encore une fois raison lorsqu'il résume les conclusions de Fichte à propos du fondement de la conscience de soi de la sorte :

*Wenn wir verstehen wollen, wovon all unser Bewußtsein herkommt, in dem Maße, in dem wir „Ich“ sind, so haben wir keine andere Möglichkeit als die, eine Grundlage vorauszusetzen, von der wir kein Wissen haben können.*⁴²⁹

Le savoir constituant le fondement de la conscience de soi n'est pas de nature théorique; comme le dit ici Henrich, il ne s'agit pas d'un savoir, au sens de la connaissance médiatisée par le concept, mais d'une intuition, c'est-à-dire d'un savoir immédiat. Pour citer encore une fois Henrich : « *Wenn Fichte vom Akt des Sich-setzens spricht, so denkt er den unmittelbaren Charakter dieses Wissens* »⁴³⁰. C'est là un acquis du §1 de la *Grundlage*. Par conséquent, le sens de la question soulevée par Fichte dans la doctrine de la science ne peut être que le suivant : comment le moi, qui n'est rien d'autre que la conscience immédiate du caractère absolu de la pensée ou de l'intelligence, peut-il se saisir conceptuellement comme moi, c'est-à-dire comme absolu, alors qu'une telle saisie conceptuelle de soi suppose que le moi admette la réalité de quelque chose d'extérieur à lui ? Autrement dit, il ne s'agit pas, dans la doctrine de la science, de déterminer les conditions de possibilité de l'activité réflexive de la pensée : celle-ci, c'est un point établi, a lieu *spontanément*, de manière absolument inconditionnée, sur le mode de l'intuition. Mais il s'agit plutôt de répondre à la question de savoir comment, du sein même de cette activité réflexive, naît dans la pensée elle-même la conviction qu'il existe encore quelque chose qui lui est extérieur, le monde des choses, par opposition à quoi elle puisse s'élever

⁴²⁹ D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, p. 71.

⁴³⁰ D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, p. 71.

de la simple intuition de soi à la conscience de soi proprement dite. Bref, il s'agit d'expliquer comment la représentation du monde sensible et l'impression d'objectivité et d'indépendance qui accompagne cette représentation peut être engendrée à partir de la seule activité réflexive de la pensée. La doctrine de la science a donc pour tâche de déduire la totalité de la représentation susdite, ou ce qui est la même chose : la totalité de l'expérience ou de la conscience empirique, à partir de l'activité réflexive de la pensée (à partir de l'auto-intuition de la pensée) que Fichte appelle *moi*, cela afin de rendre compréhensible la possibilité de la conscience de soi conceptuelle. Aussi Fichte propose-t-il précisément de formuler la question de la doctrine de la science de la manière suivante : *comment en venons-nous à admettre que des objets existent indépendamment de la représentation ?* Il écrit par exemple à ce propos dans la doctrine de la science *nova methodo* :

*Wie kommen wir dazu anzunehmen, daß noch auser unsrer Vorstellung wirkliche Dingen daseien? Viele Menschen werfen sich diese Frage nicht auf, entweder weil sie diesen Unterschied nicht bemerken, oder weil sie zu gedankenlos sind. Wer aber diese Frage aufwirft, der erhebt sich zum Philosophieren; diese Frage zu beantworten, ist der Zweck des Philosophierens, und die Wissenschaft die sie beantwortet ist Philosophie.*⁴³¹

Un peu plus tard, en 1799, dans son *Appel au public contre l'accusation d'athéisme*, Fichte énoncera de nouveau cette même question, de façon encore plus détaillée :

*Man kann jedem, welcher nur der wahren Speculation und einer anhaltenden Aufmerksamkeit fähig ist, leicht und klärlich darthun, dass unsere gesammte Erfahrung nichts ist, als das Product unseres Vorstellens. Consequente Idealisten haben dies von jeher angenommen, und bis diesen Augenblick gründet der sich selbst verstehende und durchgeführte Skepticismus sich auf die sehr wahre Behauptung, dass es nichts Bindendes für das freie Vorstellen gebe. Was ist es denn nun, das, zufolge des gemeinen Bewusstseyns uns dennoch bindet; das da macht, dass wir unsere eigenen Producte für von uns unabhängige Dinge halten, unsere eigenen Geschöpfe fürchten, bewundern, begehren, und unser Schicksal von einem Schein abhängig glauben, den ein einziger Hauch des freien Wesens zerstören sollte?*⁴³²

Dans le même esprit, Fichte écrivait à Reinhold le 2 juillet 1795 :

⁴³¹ Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 324.

⁴³² Fichte, *Appellation* (1799), SW, V, p. 210/GA, I, p. 429-430.

*Die Hauptfrage, mit der die W.L. sich weiterhin beschäftigt, und die im theoretischen Theile nur bis zu einem gewissen Punkte, in dem praktischen aber ganz beantwortet wird, ist die: Wenn das Ich ursprünglich nur sich selbst setzt, wie kommt es denn dazu, noch etwas anderes zu setzen, als ihm entgegengesetzt? aus sich selbst herauszugehen?*⁴³³

De même, toujours en 1795, dans son écrit concernant la comparaison de son système et de celui de son collègue le professeur Schmid :

*Meines Erachtens – dies ist eine historische Behauptung, und ich appellire über diesen Punkt an die besseren unter den jetzt lebenden philosophischen Schriftstellern, und an die gesammte Geschichte der Philosophie – meines Erachtens ist die Frage, welche die Philosophie zu beantworten hat, folgende: wie hangen unsere Vorstellungen mit ihren Objecten zusammen; inwiefern kann man sagen, dass denselben etwas, unabhängig von ihnen, und überhaupt von uns, ausser uns entspreche?*⁴³⁴

Lorsqu'on affirme que Fichte cherche à déduire ou dériver la totalité de la réalité à partir du moi, ou ce qui est la même chose : à démontrer que toute réalité est comprise dans le moi et se réduit au moi ou à l'intelligence, comme le font plusieurs commentateurs éminents tels que Dieter Henrich⁴³⁵, on a donc bel et bien raison. Comme l'écrit encore Fichte :

*Es ist ja eben das Geschäft der kritischen Philosophie, zu zeigen, dass (...) alles, was in unserm Gemüthe vorkommt, aus ihm selbst vollständig zu erklären und zu begreifen ist.*⁴³⁶

À la lumière de ces explications, il apparaît clairement encore une fois, me semble-t-il, que ce qui fait problème, du point de vue du philosophe tel que le conçoit Fichte, n'est pas tant la moitié elle-même, en tant que pure identité et réalité absolue de la pensée, que la possibilité pour la pensée comme réalité absolue d'en arriver à considérer qu'il existe quelque chose en dehors d'elle-même, alors qu'il n'existe en soi précisément rien de tel. Il est également clair qu'il ne s'agit pas pour Fichte de déduire la réalité effective d'objets hors du moi ou hors de la pensée, mais la possibilité pour le moi de penser de tels objets extérieurs; d'où il suit que la démonstration de cette possibilité conduit non pas à admettre

⁴³³ Fichte, Lettre 294 à K. L. Reinhold (2 juillet 1795), GA, III, 2, p. 345.

⁴³⁴ Fichte, *Vergleichung* (1795), SW, II, p. 435/GA, I, 3, p. 247.

⁴³⁵ Voir D. Henrich, *Bewußtes Leben*, p. 50.

⁴³⁶ Fichte, *Recension des Aenesidemus* (1794), SW, I, p. 15/GA, I, 2, p. 55.

la réalité effective de tels objets, mais justement à comprendre comment on peut admettre de tels objets extérieurs à la pensée alors qu'il n'y en a pas.

* * *

Depuis Philonenko – on ne cessera jamais de s'étonner de l'ampleur de l'influence qu'il a exercée dans le milieu des études fichtéennes – on a beaucoup discuté la question de savoir quel sens a l'intuition intellectuelle dont parle Fichte dans plusieurs de ses textes, notamment à partir de 1797. Alexis Philonenko soutient que la plupart des commentateurs qui l'ont précédé se sont trompés en interprétant l'intuition intellectuelle dont parle Fichte en tant qu'acte par lequel le moi fait originellement retour sur soi pour se saisir immédiatement comme réalité absolue effective. Il argumente à ce propos de la manière suivante. Si le moi se saisissait d'après Fichte lui-même originellement comme réalité *effective*, le système de ce dernier devrait être interprété en tant qu'idéalisme égoïste niant toute altérité, ce qui rendrait incompréhensible le réalisme pratique dont il fait preuve dans ses écrits concernant la politique et la morale. Comme il l'écrit lui-même :

*L'intuition intellectuelle [compris comme acte par lequel le moi prend immédiatement conscience de sa propre existence] est tellement liée à l'affirmation du « Je », de « mon Moi », qu'on peut difficilement comprendre comment elle ne fonde pas un égoïsme spéculatif radical; l'existence d'autrui présupposée en toute philosophie du droit devient un mystère. Ce n'est pas tout ! L'intuition intellectuelle ruine la Doctrine de la science elle-même; principe de la conscience elle semble inconciliable avec l'affirmation d'un monde, c'est-à-dire d'une réalité étrangère à la conscience.*⁴³⁷

Par conséquent, la signification du premier principe, dans l'esprit de Fichte, est selon Philonenko purement pratique, c'est-à-dire que l'acte par lequel le moi se pose comme absolu concerne selon lui non pas l'être effectif, mais l'être idéal du moi; non pas ce qu'il est effectivement, mais ce qu'il *doit* devenir. En d'autres termes, ce que Fichte appelle l'intuition intellectuelle ne serait rien de plus que la conscience de l'impératif moral auquel se trouve soumis le moi. Rivelaygue sur ce point résume avec beaucoup de concision la thèse de son maître à penser :

⁴³⁷ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 78.

*Fichte pourra donc dire que l'intuition intellectuelle est quelque chose de simple et que tout le monde peut l'avoir : c'est seulement, en effet, la conscience de la liberté comme exigence du moi fini de devenir moi absolu par négation du non-moi. Et cette exigence, naturellement, ne peut être remplie qu'à l'infini : le moi fini fera toujours face au non-moi.*⁴³⁸

En faveur de cette hypothèse, Philonenko fait d'ailleurs valoir que la notion même d'intuition intellectuelle est totalement absente dans les textes de Fichte jusqu'à la *Seconde introduction à la doctrine de la science* de 1797. Il semble donc que Fichte au point de départ n'accorde aucune place à cette notion dans son système. Or pourquoi ne lui accorderait-il aucune place, sinon parce que parler d'intuition intellectuelle laisse immédiatement supposer qu'un accès immédiat à la réalité telle qu'elle est en soi – qu'il s'agisse de celle du sujet ou de l'objet – est possible, ce qui tend à prouver que la possibilité d'un tel accès immédiat, comme le croit Philonenko, est précisément ce qui se trouve nié par Fichte. En 1797, cependant, Fichte aurait introduit cette notion dans son système afin de s'opposer aux thèses de Schelling, dans la pensée duquel l'intuition intellectuelle comme saisie de la réalité effective du moi absolu joue un très grand rôle. Autrement dit, Fichte en introduisant la notion d'intuition intellectuelle dans son discours aurait voulu se réapproprier en quelque sorte le langage de Schelling afin de le combattre sur son propre territoire. C'est ce qui l'aurait amené à admettre la possibilité de l'intuition intellectuelle, non pas au sens de Schelling comme acte par lequel le moi accède à la réalité de ce qu'il est effectivement en soi, cependant, mais plutôt comme acte par lequel il accède immédiatement à l'idée de ce qu'il doit devenir. Malheureusement, le public, sous l'influence pernicieuse de Hegel, aurait mal compris Fichte et, plutôt que de comprendre que Fichte s'opposait à Schelling, aurait interprété l'intuition intellectuelle de Fichte en un sens schellingien.⁴³⁹

Aussi séduisante qu'elle puisse paraître, cependant, cette interprétation de Philonenko encore une fois, me semble-t-il, ne résiste pas à un examen attentif des textes.

Tout d'abord, l'interprétation de Hegel, comme j'ai eu l'occasion de l'expliquer dans l'introduction, est beaucoup plus proche de celle de Philonenko que ce dernier veut

⁴³⁸ J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande – Tome I*, p. 162.

⁴³⁹ Pour tout ceci, voir A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 77-94.

bien l'admettre. Certes, Hegel dans l'écrit *Sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling* (1801) fait de l'intuition intellectuelle le fondement de la doctrine de Fichte⁴⁴⁰. Mais puisque Hegel, tout comme Philonenko, suppose que Fichte en dernière analyse n'accorde au moi absolu qu'une réalité idéale totalement inaccessible, il faut également admettre que l'intuition intellectuelle au sens de Fichte, que Hegel identifie pleinement avec la conscience de soi exprimée par le *je suis* dont parle Fichte au §1 de la *Grundlage*⁴⁴¹, n'est effectivement rien d'autre, selon lui, que la conscience d'une exigence. Il me paraît donc inexact d'affirmer avec George Seidel⁴⁴² que Hegel développe une compréhension schellingienne de Fichte. La meilleure preuve de cela d'ailleurs est sans doute le fait que, comme le note Reinhard Lauth⁴⁴³, Hegel ait pris position pour Schelling contre Fichte. Lauth, dans son *Hegel critique de la doctrine de la science*, le démontre de manière irréfutable : Hegel critique Fichte à la lumière de Schelling⁴⁴⁴. Mais comment peut-on dans ces conditions lui reprocher d'avoir plaqué la pensée de Schelling sur celle de Fichte ? Ainsi, si l'intuition intellectuelle de Fichte fut comprise en tant que saisie d'une réalité effective, ce ne fut pas sous l'influence de Hegel, qui contesta plutôt cette façon de voir.

Ensuite, en supposant qu'il soit juste d'affirmer avec Philonenko, que les mots *intuition intellectuelle* n'apparaissent pas dans l'œuvre publiée de Fichte avant 1797, il serait néanmoins faux, comme les recherches les plus récentes ont permis de le démontrer,

⁴⁴⁰ Voir Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), p. 34 : „Die Grundlage des Fichteschen Systems ist intellektuelle Anschauung, reines Denken seiner Selbst, seiner Selbstbewußtsein, Ich=Ich; Ich bin; das Absolute Subjekt-Objekt, und Ich ist diese Identität des Subjekts und Objekts.“

⁴⁴¹ Voir Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), p. 34.

⁴⁴² Voir G. Seidel, « Hegel's Early Reaction to the Wissenschaftslehre », p. 244 : „Reinhard Lauth is surely correct in saying that Hegel gives a Schellingesque reading of Fichte in the Differenzschrift, pointing out that Hegel knew the idealism of Schelling before he knew that of Fichte. Such a reading is evident in Hegel's interpretation of the intellectual intuition, which he sees as the basis for Fichte's system, reading it as the absolute identity of subject and object. However, this is closer to Schelling's notion of intellectual intuition than it is to that of Fichte.“; et id. : “[Hegel] reads Fichte through the eyes of Schelling.” Il est d'ailleurs douteux que Reinhard Lauth ait soutenu que Hegel lisait Fichte à travers Schelling comme l'affirme ici George Seidel.

⁴⁴³ Voir R. Lauth, *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte*, p. 15 : « Hegel assure que le système scientifique de la philosophie est non pas la Doctrine de la science mais l'idéalisme de Schelling. » Voir aussi R. Lauth, *La position spéculative de Hegel dans son écrit Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie à la lumière de la Théorie de la science*, p. 63.

⁴⁴⁴ Voir R. Lauth, *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte*, p. 11-82.

de dire que Fichte n'avait pas songé à introduire cette notion dans son système avant cette date. En effet, nous savons maintenant que Fichte, dès les *Méditations personnelles* rédigées durant l'hiver 1793⁴⁴⁵, emploie l'expression *intuition intellectuelle* afin de désigner l'acte par lequel le moi se saisit comme identique à lui-même. Il écrit par exemple à ce propos : „*Das Ich schaut sich selbst nicht anders an, als durch intellektuelle Anschauung im : Ich bin.*“⁴⁴⁶ Dans les *Leçons de Zurich* (1794), un résumé – effectué par G. Lavater – du premier cours donné par Fichte sur la doctrine de la science devant un groupe d'amis et de notables quelque temps avant l'arrivée de ce dernier à Iéna, on trouve encore au moins une occurrence de l'expression *intuition intellectuelle* comprise comme acte d'auto-intuition du moi : „*Es wird sich ferner zeigen, daß das Ich ursprünglich auch eine Anschauung, aber keine sinnliche, sondern intellektuelle ist.*“⁴⁴⁷ Ainsi, il apparaît faux de dire avec Philonenko que Fichte n'eut recours à l'expression *intuition intellectuelle* qu'afin de répondre à Schelling.

Bien entendu, on ne saurait blâmer Philonenko, qui n'avait peut-être pas accès aux écrits de jeunesse de Fichte comme c'est le cas des lecteurs d'aujourd'hui, de ne pas avoir tenu compte de ces textes dans son analyse. Si l'on veut être absolument rigoureux, néanmoins, il faut convenir que l'erreur qu'il a commise à ce propos n'est pas entièrement excusable. Car si Philonenko a raison d'affirmer que les mots *intuition intellectuelle* ne se trouvent pas dans la *Grundlage* elle-même, il n'est pas vrai que cette notion n'apparaisse pas dans les textes publiés avant 1797. En effet, comme le remarque Xavier Tilliette⁴⁴⁸, on trouve au moins trois occurrences très claires de cette expression employée au sens susdit dès 1794 dans la *Recension de l'Énésidème* :

a)

Das absolute Subject, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellektuelle gesetzt; und das absolute Object, das Nicht-Ich, ist das ihm entgegengesetzte.“⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Voir I. Thomas-Fogiel, « Présentation », in Fichte, *Méditations personnelles sur la Philosophie élémentaire*, p. 7.

⁴⁴⁶ Fichte, *Eigene Meditationen* (1793-1794), GA, II, 3, p. 141.

⁴⁴⁷ Fichte, *Züricher Vorlesungen* (1794), GA, IV, 3, p. 34.

⁴⁴⁸ Voir Xavier Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, p. 42-43.

⁴⁴⁹ Fichte, *Recension des Aenesidemus* (1794), SW, I, p. 10/GA, I, 2, p. 48.

*In so fern das Gemüth der letzte Grund gewisser Denkformen überhaupt ist, ist es Noumenon; insofern diese als unbedingt nothwendige Gesetze betrachtet werden, ist es transscendentale Idee; die aber von allen andern dadurch sich unterscheidet, dass wir sie durch intellectuelle Anschauung, durch das Ich bin, und zwar: ich bin schlechthin, weil ich bin, realisiren.*⁴⁵⁰

c)

*Wenn nemlich, – um die Momente jener Schlussart in ihrer höchsten Abstraction darzustellen, – wenn das Ich in der intellectuellen Anschauung ist, weil es ist, und ist, was es ist; so ist es in sofern sich selbst setzend, schlechthin selbstständig und unabhängig.*⁴⁵¹

En outre, même sans tenir compte de ces occurrences – peu nombreuses à coup sûr – qui se trouvent effectivement dans les textes publiés avant 1797, il resterait inexact d'affirmer que la notion d'intuition intellectuelle ne joue aucun rôle important dans ce corpus. Car si les mots *intuition intellectuelle* y sont pratiquement absents, l'idée d'intuition intellectuelle pour sa part est omniprésente, quoique sous d'autres appellations. C'est ainsi que Fichte, à plusieurs reprises dans ces textes, emploie l'expression *intuition interne* pour parler de l'acte par lequel le sujet et l'objet sont saisis comme étant identiques, comme c'est le cas dans l'extrait suivant :

*Jene Beschreibung nun: das Ich ist, was schlechthin sich selbst setzt, was Subject und Object zugleich ist, thut es nicht: sie ist eine blosse Formel, die dem, der sie nicht durch innere, in sich selbst hervorgebrachte Anschauung belebt, eine leere, tode und unverständliche Redensart bleibt.*⁴⁵²

Par endroits, toujours dans le corpus des textes publiés avant 1797, Fichte caractérise également l'acte par lequel le moi se saisit lui-même immédiatement comme « intuition » ou comme « intuitionner (*Anschauen*) » tout court, parce que toute intuition possible selon lui, en dernière analyse, y compris l'intuition sensible, est fondée dans l'acte d'auto-intuition du moi :

a)

Ja, von dem Gesichtspuncte einer transscendentalen Philosophie aus sieht man sogar ein, dass selbst das Anschauen nichts weiter, als ein in sich selbst

⁴⁵⁰ Fichte, *Recension des Aenesidemus* (1794), SW, I, p. 16/GA, I, 2, p. 57.

⁴⁵¹ Fichte, *Recension des Aenesidemus* (1794), SW, I, p. 22/GA, I, 2, p. 65.

⁴⁵² Fichte, *Vergleichung* (1795), SW, II, p. 442/GA, I, 3, p. 254.

*zurückgehendes Ich, und die Welt nichts weiter sey, als das in seinen ursprünglichen Schranken angeschaute Ich.*⁴⁵³

b)

*Durch das Anschauen selbst, und lediglich dadurch entsteht das Angeschaute; das Ich geht in sich selbst zurück; und diese Handlung giebt Anschauung und Angeschautes zugleich; die Vernunft (das Ich) ist in der Anschauung keinesweges leidend, sondern absolut thätig; sie ist in ihr productive Einbildungskraft.*⁴⁵⁴

À d'autres moments encore, toujours dans le corpus de textes en question, Fichte abandonne tout à fait le mot *intuition* pour parler tout simplement de l'agir immédiat du moi sur lui-même, comme c'est le cas dans cet extrait :

*Die Freiheit, oder was das gleiche heisst, das unmittelbare Handeln des Ich, als solches, ist der Vereinigungspunct der Idealität und Realität. Das Ich ist frei, indem und dadurch, dass es sich frei setzt, sich befreit: und es setzt sich frei, oder befreit sich, indem es frei ist. Bestimmung und Seyn sind Eins; Handelndes und Behandeltes sind Eins; eben indem das Ich sich zum Handeln bestimmt, handelt es in diesem Bestimmen; und indem es handelt, bestimmt es sich.*⁴⁵⁵

Ainsi, il n'est pas nécessaire que l'expression *intuition intellectuelle* se retrouve telle quelle dans les textes publiés par Fichte avant 1797 pour que la notion d'intuition intellectuelle, en tant qu'idée de l'acte par lequel le moi accède à lui-même de manière immédiate, y joue un rôle important. Bien entendu, la question de savoir pourquoi Fichte, dans ces conditions, cherche à éviter avant 1797 l'expression *intuition intellectuelle* et préfère de toute évidence employer d'autres appellations pour parler de l'acte d'auto-intuition du moi, demeure légitime. Ne suggère-t-il pas de la sorte que cette appellation ne lui convient pas et qu'il aurait préféré pouvoir s'en passer? Il me semble effectivement que c'est ainsi qu'on doit l'interpréter. Néanmoins, si cette appellation ne lui convient pas, selon moi, ce n'est pas parce qu'elle n'exprime pas adéquatement ce qu'il a en tête lorsqu'il cherche à caractériser l'essence du moi. Car s'il l'avait jugée inadéquate, il ne

⁴⁵³ Fichte, *Naturrecht* (1796-1797), SW, III, p. 18/GA, I, 3, p. 330.

⁴⁵⁴ Fichte, *Naturrecht* (1796-1797), SW, III, p. 58/GA, I, 3, p. 362.

⁴⁵⁵ Fichte, *Grundriss* (1795), SW, I, p. 371/GA, I, 3, p. 176. Sur ce point, voir aussi Fichte, *Grundriss* (1795), SW, I, p. 377/GA, I, 3, p. 181 : „Ueberzeugen wir uns nur einmal von der Nothwendigkeit einer solchen unmittelbaren Anschauung, so werden wir auch die Ueberzeugung, dass demnach das Ding in uns selbst liegen müsse, da wir auf nichts unmittelbar handeln können, als auf uns selbst, nicht lange zurückhalten können.“

l'aurait tout simplement pas employée; et surtout pas à partir de 1797, s'il est vrai que son but ait été précisément, comme l'affirment plusieurs commentateurs⁴⁵⁶, de prendre ses distances par rapport à Schelling. En employant la même expression que Schelling dans un sens différent, et cela sans même prendre la peine de s'expliquer clairement à ce propos et sans même nommer Schelling une seule fois dans le texte, il est bien entendu qu'il n'aurait fait que brouiller les cartes plutôt que de clarifier sa position. Par conséquent, s'il évite cette appellation avant 1797, ce doit être pour une autre raison. Laquelle? Une hypothèse plausible à cet égard serait la suivante. Fichte savait que, Kant ayant affirmé et démontré dans la *Critique de la raison pure* l'impossibilité de l'intuition intellectuelle en tant qu'activité de connaissance s'appliquant à des objets extérieurs au moi, la plupart des lecteurs de la doctrine de la science, plutôt que de comprendre que son auteur était d'accord avec Kant sur ce point mais qu'il admettait pour sa part la possibilité de l'intuition intellectuelle en un sens différent, butterait tout simplement sur les mots *intuition intellectuelle* et crierait au dogmatisme. Il a donc soigneusement évité, dans la *Grundlage*, de se servir de cette expression. Cependant, comme il avait davantage foi dans l'enseignement oral que dans l'enseignement écrit, il fit appel à cette expression *dans ses cours*, mais se heurta tout de même, de la part de ses auditeurs, à l'objection redoutée. Puis, en 1797, après avoir été maintes et maintes fois prié et peut-être mis en demeure de s'expliquer sur ce point par écrit, il finit par céder et rédigea la *Seconde introduction à la doctrine de la science*, qui a en grande partie pour objectif de démontrer la compatibilité de la doctrine de la science et du criticisme kantien, en particulier sur la question de l'intuition intellectuelle.

Cette hypothèse, me semble-t-il, s'impose surtout lorsqu'on lit attentivement le point VI de la *Seconde introduction* de 1797. Fichte, dans cette partie du texte, commence par expliquer que la plupart de ses lecteurs, qu'ils soient amis ou ennemis de la doctrine de la science, refusent d'admettre la compatibilité de cette dernière avec le système kantien, compatibilité qu'il a toujours affirmée lui-même vigoureusement. Il affirme ensuite qu'il a longtemps refusé de s'expliquer en détail sur ce point, parce que la question de savoir si

⁴⁵⁶ Sur ce point, voir M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, II, p. 17; X. Léon, *Fichte et son temps*, I, p. 426, n. 1; et A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 88.

son système s'accorde ou non avec celui de Kant est en dernière analyse de peu d'importance selon lui. Cependant, dit-il, par souci d'honnêteté, parce qu'il ne souhaite en aucun cas qu'on lui attribue un mérite qui ne revient pas, il s'est tout de même finalement décidé à fournir la démonstration si souvent demandée⁴⁵⁷. Voici le début de l'explication qu'il fournit à ce propos :

Die Wissenschaftslehre geht, wie wir soeben gesehen haben, aus von einer intellektuellen Anschauung, der absoluten Selbstthätigkeit des Ich.

Nun aber ist es doch unläugbar, und liegt allen Lesern der Kantischen Schriften offen vor Augen, dass Kant gegen nichts sich entscheidender, man dürfte sagen, wegwerfender, erklärt hat, als gegen die Behauptung eines Vermögens der intellektuellen Anschauung. (...)

*Bedarfes eines weiteren Zeugnisses, dass eine Philosophie, die gerade auf dasjenige aufgebaut ist, was die Kantische Philosophie entschieden verwirft, das völlige Gegentheil des Kantischen Systems, und gerade das heil- und sinnlose System sey, von welchem Kant in jenem Aufsätze redet? Ehe man auf dieses Argument bauete, hätte man untersuchen sollen, ob nicht etwa in beiden Systemen mit demselben Worte ganz verschiedene Begriffe ausgedrückt werden möchten.*⁴⁵⁸

Fichte ici, de même que dans la suite du texte, me semble-t-il, le laisse entendre clairement : selon lui, la doctrine de la science fut jugée contraire à l'esprit du kantisme principalement parce qu'il a déclaré que l'*intuition intellectuelle* constituait le fondement de la doctrine de la science, alors que Kant prétend démontrer son impossibilité. Il écrit en effet dans le passage cité : „Ehe man auf dieses Argument bauete, hätte man untersuchen sollen, ob nicht etwa in beiden Systemen **mit demselben Worte** ganz verschiedene Begriffe ausgedrückt werden möchten.“ Cette affirmation sous-entend qu'il s'agit ici selon lui d'une simple *querelle de mots*. Autrement dit, Fichte a déjà employé, bien avant 1797 (il parle, qu'il me soit permis de le rappeler, de la preuve « exigée à de si nombreuses reprises »⁴⁵⁹), les mots *intuition intellectuelle* pour désigner l'action réflexive du moi dont il fait le premier principe. Et c'est pourquoi la totalité de l'argument développé par Fichte au point VI de la *Seconde introduction* vise à faire ressortir le fait que l'*intuition intellectuelle* au sens où de la doctrine de la science, constitue – sous un autre nom : celui d'*aperception transcendante* – le fondement du système kantien.

⁴⁵⁷ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 471/GA, I, 4, p. 224.

⁴⁵⁸ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 471/GA, I, 4, p. 224.

⁴⁵⁹ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 471/GA, I, 4, p. 224.

Bref, il semble que l'expression *intuition intellectuelle*, désignant chez Fichte l'activité réflexive du moi, ne soit jamais disparue du vocabulaire de ce dernier, et que, au moment même où elle cessait d'apparaître dans ses écrits, Fichte n'en faisait pas moins usage dans son enseignement oral. D'où il résulte que ce n'est probablement pas en référence à Schelling, et encore moins afin de critiquer ce dernier, que Fichte, en 1797, fait intervenir la notion d'intuition intellectuelle. D'ailleurs, Fichte en 1797 était bien loin d'avoir pris acte de la profondeur de la distance qui le séparait de Schelling : pour l'essentiel, il croyait ce dernier toujours d'accord avec lui⁴⁶⁰.

Ainsi, la seule question qui reste ouverte, relativement à l'argument de Philonenko, est celle qui concerne le statut ontologique accordé par Fichte au moi absolu dont la réalité se trouve saisie dans l'intuition intellectuelle : s'agit-il d'une entité pratique, purement idéale, comme le croit Philonenko, ou bien Fichte lui accorde-t-il plutôt une réalité effective?

L'argument de Philonenko sur ce point, je le rappelle, consiste à dire que Fichte paraît certes affirmer, au tout début de la doctrine de la science, la réalité *effective* du moi absolu comme identité du sujet et de l'objet, mais qu'il s'applique à faire ressortir dans la suite du texte qu'il ne s'agissait là précisément que d'une apparence. Le moi étant forcé de reconnaître l'existence de son opposé, il en résulte qu'il doit nécessairement se considérer comme fini. En conséquence, le moi absolu auquel il paraissait de prime abord nécessaire d'accorder une réalité effective doit être pensé plutôt comme une réalité simplement idéale. La partie pratique de la philosophie de Fichte, inintelligible dans la perspective idéaliste allant nécessairement de pair avec l'affirmation de la réalité effective du moi absolu, devient alors compréhensible.

Par suite, la résolution de la question de savoir si l'on doit accorder à l'intuition intellectuelle un sens théorique ou un sens simplement pratique dépend de la résolution de

⁴⁶⁰ Sur ce point, voir par exemple la présentation de M. Bienenstock, in Fichte et Schelling, *Correspondance (1794-1802)*, p. 28-30. Fichte à cette époque, en supposant même qu'il critique effectivement Schelling, ne le critique pas encore nommément. Or puisque Fichte, dans la *Seconde introduction*, n'oppose sa compréhension de l'intuition intellectuelle à aucune autre hormis celle de ceux qui nient sa possibilité, on ne saurait en conclure qu'il se montre critique à l'égard de Schelling sur ce point. Comme le dit Myriam Bienenstock, le seul point sur lequel il est possible que Fichte critique effectivement Schelling sans le nommer, à cette époque, c'est concernant l'incompatibilité de l'idéalisme et du dogmatisme (ou matérialisme), que Schelling n'admet pas – ou du point de vue de Fichte : qu'il ne comprend pas (*id.*).

la question de savoir si l'affirmation de la réalité effective du moi absolu peut et doit être maintenue, dans la perspective fichtéenne, malgré la reconnaissance de la réalité du non-moi. Comme cette question fait précisément l'objet de l'ensemble de la présente thèse, cependant, il va de soi qu'elle ne peut être pleinement résolue à l'intérieur du présent chapitre. Je me bornerai donc à rappeler sur ce point les résultats auxquels je suis parvenu jusqu'à présent, et qui seront évidemment développés dans la suite du texte.

D'après ces résultats, la doctrine de la science vise à déterminer le principe du savoir ou de l'expérience dans son ensemble. Qu'est-ce que le principe du savoir ou de l'expérience? Il s'agit d'une proposition absolument évidente à partir de laquelle la possibilité du savoir ou de l'expérience dans son ensemble puisse être expliquée. Or ce principe, selon Fichte, toujours d'après ce qui précède, doit être posé dans la proposition *je suis*, qui exprime l'acte d'auto-intuition (que Fichte appelle *intuition intellectuelle*) absolument inconditionné qui permet au moi de se saisir lui-même immédiatement comme identique. Par conséquent, il nous faut conclure que, dans la perspective fichtéenne, la totalité de l'expérience doit être expliquée moyennant cet acte; selon Fichte, c'est exclusivement parce que cet acte a lieu que nous avons conscience de tout ce dont nous avons conscience et que la réalité empirique est pour nous ce qu'elle est.

Je pose maintenant la question : *comment le moi absolu qui se trouve saisi moyennant cet acte d'auto-intuition pourrait-il n'avoir selon Fichte qu'une réalité idéale?* En effet, si cet acte d'auto-intuition a lieu, il s'agit d'un acte réflexif : à travers cet acte, l'intuition se saisit elle-même comme intuition. Il faut donc que cet acte ait lieu pour se saisir. Or s'il a lieu et qu'il se saisit, il se saisit comme quelque chose qui a *réellement* lieu. Ainsi, il est impossible que Fichte ne pose pas la réalité du moi comme effective, parce que si la réalité de ce moi n'avait aux yeux de Fichte qu'une réalité idéale, rien de réel ne serait saisi à travers cet acte, ce qui reviendrait à dire que cet acte n'a pas lieu. Et si cet acte n'a pas lieu, alors il ne saurait constituer le principe, de sorte qu'aucun système ne se trouve fondé.

Où pour reprendre le même problème d'un angle différent, considérons les choses de la manière suivante.

Selon Philonenko, l'intuition intellectuelle érigée par Fichte en principe n'est rien d'autre que l'acte au moyen duquel le moi prend conscience de ce qu'il *doit* devenir. Mais puisqu'il s'agit du principe, cet acte à lui seul doit expliquer la totalité de la conscience empirique. Cette conclusion est toutefois pleinement contradictoire. En effet, si le moi absolu qui est intuitionné dans la conscience morale n'est rien de réel, alors il faut que l'action d'intuitionner moyennant laquelle l'être idéal du moi se trouve saisi soit différente de ce qui se trouve saisi moyennant cette action. Ainsi, si Philonenko a raison, l'objet de l'action supposée constituer le principe existe indépendamment du principe. Elle ne constitue donc pas le principe lui-même, puisqu'elle n'explique pas tout ce qui existe pour le moi (elle n'explique pas l'existence de l'idée du moi absolu saisie dans la conscience morale).

Cet argument est composé sur le modèle de l'objection formulée en 1789 par Salomon Maimon à l'endroit de Kant, qui supposait dans la *Critique de la raison pure* que les deux sources de notre connaissance que sont la sensibilité et l'entendement étaient « peut-être » radicalement opposées⁴⁶¹. S'il est vrai que la sensibilité et l'entendement soient deux sources radicalement opposées, explique Maimon, alors ce qui sent diffère de ce qui pense. Or ce qui pense est le sujet, c'est-à-dire le moi. Par conséquent, la sensibilité est opposée au moi. Mais dans ce cas, demande Maimon, comment puis-je me penser comme être sensible, comment puis-je penser ma sensibilité précisément comme étant *mienne*? Le même argument, poursuit Maimon, vaut en ce qui concerne l'affirmation de Kant selon laquelle la raison théorique pourrait peut-être différer de manière radicale de la faculté de vouloir (ou raison pratique). En effet, en admettant qu'ils diffèrent, ce qui pense ou ce qui se représente le monde ou la réalité n'est pas le même que ce qui veut le bien ou la liberté. Mais dans ce cas, comment puis-je affirmer que ce qui pense et ce qui veut sont tous les deux = moi?⁴⁶² Cet argument, dis-je, que Fichte connaissait sans aucun doute mieux que personne, et qui constitue fort probablement l'une des principales inspirations de l'idée selon laquelle le principe unificateur de toutes choses n'est nul autre que le

⁴⁶¹ Voir Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Ak, III, p. 46.

⁴⁶² Voir Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1789), p. 62 et sq. Sur ce point, voir M. Frank, « Einleitung », in Schulze, *Aenesidemus*, p. XXXIII-XXXIV.

moi⁴⁶³, s'applique évidemment à la thèse de Philonenko. Si comme le croit Philonenko ce qui est diffère de ce qui doit être, alors comment puis-je les penser tous deux comme étant = moi? Selon Philonenko, je suis fini, mais je dois devenir absolu. Il s'agit là cependant d'une affirmation pleinement contradictoire. En effet, si je suis fini, alors je ne puis poser l'absolu que je dois devenir comme étant identique au moi. Mais si c'est l'absolu érigé en idéal moral qui constitue le moi, alors comment puis-je être pour moi-même = moi tout en étant fini?

La conclusion qui s'impose, aussi bien d'un point de vue historique que d'un point de vue logique, est donc la suivante : l'intuition intellectuelle, selon Fichte, est l'acte moyennant lequel le moi absolu se saisit comme réalité *effective*, et non simplement *idéale*. Cependant, il est vrai que cette affirmation soulève une question : cela étant, comment Fichte peut-il affirmer par ailleurs la réalité du non-moi? Ou ce qui est la même chose : comment l'affirmation fichtéenne du caractère absolu de la réalité du moi se laisse-t-elle concilier avec l'affirmation de l'altérité, de la finitude, ainsi qu'avec l'attitude pratique qui trouve évidemment son fondement dans cette affirmation? Cette question fait l'objet de la suite du texte.

⁴⁶³ Fichte, qui avait le plus grand respect pour Maimon, le cite d'ailleurs à quelques reprises. Voir par exemple Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 101/GA, I, 2, p. 264; et Fichte, *Grundriss* (1795), SW, I, p. 387-389/GA, I, 3, p. 189-191. Ce passage du *Grundriss* réfère d'ailleurs à l'*Essai sur la philosophie transcendante* dont l'argument qui vient d'être exposé est tiré (voir Fichte, GA, I, 3, p. 190, n. 7). Sur le rapport entre la pensée de Maimon et celle de Fichte, voir aussi X. Léon, *Fichte et son temps*, I, p. 226-238; et F. Krämer, « Parallelen zwischen Maimon und dem frühen Fichte ».

Seconde partie :

Explication de la doctrine de la science

Chapitre 8 :

Idée générale de la déduction (d'après l'exposition de 1794-95)

J'ai tenté de déterminer, dans les chapitres précédents, le plus précisément possible, quelle était selon Fichte la tâche proprement philosophique. D'après les conclusions auxquelles je suis parvenu, il s'agit pour la philosophie telle que la conçoit Fichte d'expliquer comment le moi peut reconnaître l'existence d'une altérité sans nier par le fait même le caractère absolu de la réalité du moi, de manière à rendre compréhensible le fait de la conscience théorique. À travers la démonstration exposée dans la doctrine de la science, donc, l'attitude pratique face au monde et face à autrui se trouve expliquée et justifiée, mais sans que le caractère absolu de la réalité du moi soit remis en question. Bien entendu, il m'est impossible ici de produire cette démonstration dans le détail, ce qui serait beaucoup trop long. Cependant, comme je l'ai souligné dans l'introduction, cette thèse peut être comprise comme une tentative d'opposer à la lecture *anti-idéaliste* popularisée par Philonenko une interprétation idéaliste tenable de la doctrine fichtéenne de la science, c'est-à-dire une interprétation idéaliste de Fichte qui rende précisément compréhensible le réalisme pratique dont Fichte fait preuve sur les plans de l'éthique et de la politique. Or cet objectif ne serait pas atteint si la démonstration qui se trouve exposée d'après moi dans la doctrine de la science n'était présentée ici à tout le moins dans ses grandes lignes. Aussi est-ce l'objet de la seconde partie de la présente thèse que d'expliquer, en présentant la ligne générale de l'argument développé par Fichte dans la doctrine de la science, comment ce dernier parvient à démontrer la compatibilité de l'affirmation du caractère absolu de la réalité du moi et l'affirmation d'une altérité. Et puisque l'affirmation de l'altérité comprend pour ainsi dire deux aspects : l'affirmation de la réalité du monde objectif d'une part, et l'affirmation de la réalité d'autrui d'autre part, cette seconde partie de la présente thèse comprend également deux chapitres. Dans le premier (présent chapitre), j'explique en quel sens et de quelle manière l'affirmation du caractère absolu de la réalité du moi est selon Fichte compatible avec l'affirmation de la réalité du monde objectif. Dans le second

(chapitre 9), j'explique en quel sens et de quelle façon l'affirmation du caractère absolu de la réalité du moi est selon Fichte compatible avec l'affirmation de la réalité d'une communauté humaine.

Dans la présentation des grandes lignes de cet argument, je ferai surtout appel à la première exposition de la doctrine de la science, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794-1795. Ceci parce que cette exposition demeure la plus importante dans l'histoire de la réception de Fichte, et aussi bien entendu pour mieux faire contrepoids à la lecture de Philonenko, dont l'interprétation, comme on le sait, est surtout fondée sur la lecture de cette version de la doctrine fichtéenne de la science. Cette présentation, je l'espère, échappe en grande partie au reproche adressé par Wayne M. Martin à la plupart des commentaires récents concernant la *Grundlage*, à savoir qu'ils négligent presque entièrement les §4 et suivants pour se concentrer exclusivement sur les § 1 à 3 :

*Recent scholarly discussion of Fichte's early system (...) has continued to focus mainly on the famous opening arguments of the first division (§§1-3). The increasing abstractness of Fichte's argument and the sketchiness of the arguments of the second division have meant that the later stages of argument of the Grundlage have remained largely out of reach.*⁴⁶⁴

* * *

Il s'agit donc de démontrer que la proposition *je suis je* ou *je suis* est le principe de la conscience empirique. Que cette proposition soit le principe de la conscience empirique signifie : la proposition *je suis je* constitue le critère absolu de la vérité; toute proposition admise comme vraie, à savoir toute proposition comprise dans la conscience empirique, n'est admise que parce que la validité de la proposition *je suis je* est admise. En d'autres termes, cela signifie que toute proposition comprise dans la conscience empirique, d'une manière ou d'une autre, est identique à la proposition *je = je*, que toute proposition comprise dans la conscience empirique est affirmation de l'identité du moi, à savoir de la réalité absolue de l'activité réflexive de la pensée; ou ce qui est encore la même chose :

⁴⁶⁴ W. M. Martin, *Idealism and Objectivity*, p. 4.

cela signifie qu'aucune proposition comprise dans la conscience empirique n'est opposée à l'affirmation de l'absolue réalité du moi.

Il a déjà été établi, dans un chapitre antérieur (chapitre 6), que tout moi est immédiatement pour lui-même (que tout moi se saisit lui-même sur le mode de l'intuition), ou ce qui est la même chose : que tout moi affirme spontanément (inconditionnellement) sa propre réalité au sens susdit. Cette démonstration, je le rappelle, fait l'objet du §1 de la *Grundlage*. Ainsi, la question à laquelle la *Grundlage*, en tant que doctrine de la science, doit répondre devient maintenant parfaitement claire. Il s'agit de la question suivante : *y a-t-il, oui ou non, dans la conscience empirique, une proposition contredisant l'affirmation de la réalité absolue de l'identité subjective?* Ou ce qui est la même chose : *le moi, outre sa propre réalité, affirme-t-il encore de surcroît la réalité de quelque chose qui lui soit extérieur ou étranger; affirme-t-il* autrement dit, pour employer le vocabulaire de Fichte, *la réalité d'un non-moi?*

À cette question, la réponse qui s'impose *de prime abord* est naturellement la suivante : une telle proposition affirmant la réalité d'un non-moi est effectivement présente dans la conscience empirique; le moi, de toute évidence, reconnaît une réalité extérieure à la sienne propre. À la rigueur, il n'est pas même nécessaire, bien entendu, d'argumenter à ce propos. Chacun, sur ce point, n'a qu'à s'en remettre à sa propre expérience. Néanmoins, il est tout de même possible de démontrer que, dans les faits, chacun la pose effectivement et que l'affirmation de la réalité du non-moi est effectivement comprise dans toute conscience empirique. Comment? Moyennant la démonstration de ceci qu'une autre proposition, que chacun admet comme certaine (c'est-à-dire comme étant effectivement dans la conscience empirique), est fondée sur cette proposition. Fichte écrit à ce propos :

Im zweiten Grundsatz ist nur einiges absolut; einiges aber setzt ein Factum voraus, das sich a priori gar nicht aufzeigen lässt, sondern lediglich in eines jeden eigener Erfahrung.

Ausser dem Setzen des Ich durch sich selbst soll es noch ein Setzen geben. Dies ist a priori eine blosse Hypothese; dass es ein solches Setzen gebe, lässt sich durch nichts darthun, als durch ein Factum des Bewusstseyns, und jeder muss es sich selbst durch dieses Factum darthun; keiner kann es dem anderen durch Vernunftgründe beweisen. (Er könnte wohl irgend ein zugestandenes Factum durch Vernunftgründe auf jenes höchste Factum zurückführen; aber ein solcher Beweis leistete nichts

*weiter, als dass er den anderen überführte, er habe vermittelt des Zugestehens irgend eines Factums auch jenes höchste Factum zugestanden.)*⁴⁶⁵

C'est précisément ce que fait Fichte au §2 de la *Grundlage*. Il part d'une proposition dont tout un chacun reconnaîtra qu'elle est comprise dans la conscience empirique (à savoir dans l'ensemble des propositions reconnues comme certaines) : la proposition *non-A n'est pas = A* (*le contraire de A n'est pas identique à A*). Puis il démontre que la possibilité de cette proposition est fondée sur la proposition : *le contraire du moi est*. Ainsi, il est démontré que la conscience empirique de tout un chacun (du moment que tout un chacun admet la proposition *non-A n'est pas = A*) comprend la proposition *un non-moi existe*.

Ces deux propositions : *je suis* et *le contraire du moi est*, sont ainsi dans la conscience. Et elles doivent subsister dans la conscience sans se supprimer l'une l'autre. Or ce sont des propositions opposées. En effet, le moi, d'après ce qui précède, se pose sans restriction. C'est-à-dire qu'il se pose comme parfaitement identique à lui-même, ou ce qui est la même chose : comme *réalité absolue*. En tant qu'il affirme la réalité de quelque chose d'extérieur à lui, donc, le moi nie sa propre réalité en tant que moi. Se pose alors la question suivante : comment ces deux propositions contraires sont-elles compatibles, comment peuvent-elles toutes deux subsister dans la conscience sans se supprimer mutuellement? Comme l'écrit Fichte :

*Wir müssen demnach, wie oben, ein Experiment machen, und uns fragen : wie lassen A und -A, Seyn und Nicht-Seyn, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne dass sie sich vernichten und aufheben?*⁴⁶⁶

C'est là la question que la suite du texte aura pour fonction de résoudre. La *Grundlage* dans son ensemble, à partir du §3, n'est rien d'autre qu'une réponse à cette question.

Globalement, la démarche suivie par Fichte dans la *Grundlage* pourrait être ainsi résumée de la sorte :

Fichte a pour but d'élever la philosophie au statut de science. D'après ce qui précède, cela signifie qu'il cherche à établir que la conscience empirique, telle qu'elle nous

⁴⁶⁵ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 252-253/GA, I, 2, p. 390.

⁴⁶⁶ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 108/GA, I, 2, p. 269.

est donnée, n'est rien d'autre que le système du savoir. Autrement dit, il cherche à vérifier l'hypothèse selon laquelle l'expérience empirique, en tant qu'ensemble des propositions que nous admettons spontanément comme certaines, s'enracinerait dans un principe unique, relativement auquel elle serait consistante. Au §1 de la *Grundlage*, il a été démontré que, si cette hypothèse est juste, alors le principe ne peut être que la proposition *je suis*. Dès lors, il s'agit simplement de démontrer que la totalité de la conscience empirique est consistante relativement à ce principe. Ainsi, la suite de la démarche de Fichte, dans la *Grundlage*, doit être comprise de la manière suivante : il s'agira d'identifier la proposition qui, dans la conscience, paraît directement contredire le principe, pour démontrer ensuite comment cette proposition se laisse en réalité synthétiser avec ce dernier. Le système sera alors achevé, puisqu'il est évident qu'il ne saurait y avoir dans la conscience qu'une seule proposition opposée au principe (si le principe est = A, la proposition opposée au principe est = non-A, et aucune autre proposition opposée au principe n'est possible en dehors de non-A).

* * *

Ceci étant admis, poursuivons notre explication.

Il s'agit de s'assurer de la consistance rationnelle de la conscience empirique. En d'autres termes, il s'agit de vérifier l'hypothèse selon laquelle la totalité de la conscience empirique serait fondée sur un unique principe. La seule proposition susceptible de constituer le principe, au cas où la conscience empirique serait effectivement consistante, a été identifiée comme étant la proposition *je suis*. Dans ces conditions, démontrer que la conscience empirique est consistante revient à démontrer que la proposition *je suis* est conciliable avec la proposition *il existe quelque chose d'extérieur au moi*, qui se trouve elle aussi dans la conscience empirique et qui constitue en dernière analyse la seule proposition susceptible de compromettre sa consistance rationnelle. La *Grundlage*, à partir du §3, fournit cette démonstration, démonstration que je me propose d'expliquer dans la suite du présent texte.

Nous avons donc deux propositions opposées : la proposition *je suis* et la proposition *un non-moi est*. Ces deux propositions, c'est un fait établi, se trouvent dans la

conscience empirique. Or si la conscience empirique obéit à l'impératif de consistance rationnelle, comme nous le posons hypothétiquement, il doit y avoir dans la conscience une troisième proposition qui nous permette de concilier les deux premières. Cette proposition doit exprimer la *raison* pour laquelle le moi, alors même qu'il affirme la réalité du non-moi, persiste néanmoins à poser son propre être. Je m'explique.

Originellement, d'après ce qui précède, le moi, en tant que moi, se pose lui-même et ne pose que lui-même. Par ailleurs, nous avons vu que le moi pose également la réalité du non-moi et que, dans cette mesure, il se nie lui-même. Si le moi se niait effectivement, toutefois, il ne serait pas pour lui-même = moi, car le moi consiste en ce qu'il se pose, et non en ce qu'il se nie. Par conséquent, le moi affirme la réalité du non-moi, mais il ne se nie pas; c'est-à-dire que son affirmation de la réalité du non-moi ne l'empêche pas de persister à poser sa propre réalité. Il doit donc y avoir une *raison* pour laquelle le moi, alors même qu'il pose la réalité du non-moi, se juge autorisé à persister dans l'affirmation de sa réalité absolue (ce qui paraît éminemment paradoxal). Et comme il est démontré que le moi se pense comme réel malgré le fait qu'il admette la réalité d'autre chose, il faut en conclure que *le moi sait déjà pourquoi ces deux propositions peuvent et doivent être posées ensemble sans se supprimer*. Il connaît déjà la raison pour laquelle le moi qui nie sa propre réalité reste en mesure de se penser comme réalité absolue. Notre tâche n'est donc pas de produire à ce propos un argument jusqu'ici ignoré, mais simplement de faire parvenir à la claire conscience ce que nous avons toujours pensé à ce propos. Nous devons simplement identifier, dans notre conscience, la proposition exprimant cette raison. C'est ce que fait Fichte au §3 de la *Grundlage*, l'identification de cette raison fait l'objet du §3 de la *Grundlage*. J'explique brièvement l'essentiel de ce paragraphe.

Nous disons donc : il existe une raison en vertu de laquelle le moi se considère autorisé à admettre sa propre réalité absolue alors même qu'il la nie moyennant la position d'une réalité extérieure au moi. Or quelle pourrait être cette raison, sinon que le moi et le non-moi, du point de vue du moi lui-même, ne sont pas *absolument* opposés l'un à l'autre, mais *en partie* seulement. *En partie*, c'est-à-dire : *dans une certaine mesure*, ou ce qui est encore la même chose : *en un certain sens*. Le moi pose qu'il n'est lui-même, en tant que moi, qu'*en un certain sens* et que, en ce sens précis, le non-moi n'est absolument pas; de

même, il pose que le non-moi n'est réel qu'en un sens précis ou limité, opposé au sens relativement auquel le moi est lui-même réel. Ainsi, le moi peut admettre la réalité de quelque chose d'extérieur à lui sans devoir se nier lui-même, puisque précisément en tant que ce quelque chose est extérieur au moi, la réalité de ce quelque chose est extérieure à la sienne et, par suite, ne compromet pas sa propre possibilité.

Ainsi, dans la mesure où les deux propositions contraires : *je suis* et *le non-moi est* sont certaines, une troisième proposition, par le fait même, est également certaine, à savoir l'affirmation de la *divisibilité* du moi et du non-moi. Fichte formule cette proposition de la manière suivante : „*Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.*“⁴⁶⁷ Cette proposition signifie tout simplement ceci : le moi ne pose sa propre réalité que *dans une certaine mesure* ou *en un certain sens*, tandis qu'il pose dans une certaine mesure ou en un certain sens que c'est le non-moi qui est et que lui-même n'est pas. Ou mieux : il pose en un certain sens que ce qui est est = moi et que, dans une certaine mesure ou en un certain sens, ce qui est est = non-moi. La même réalité est tantôt = moi tantôt = non-moi, selon qu'on la regarde d'une manière ou d'une autre, selon qu'on la considère de tel ou tel point de vue. Le moi est donc en partie la même chose que le non-moi, mais en partie non. Il est en partie la même chose que le non-moi, puisque le moi et le non-moi ne sont qu'une seule et même chose considérée sous différents aspects; mais ce sont deux choses différentes dans la mesure précisément où l'on considère chacun de ces deux aspects de la réalité comme opposés et, ainsi, comme deux choses ou deux réalités différentes. Par cette première synthèse, donc, le moi et le non-moi sont posés comme *divisibles*, c'est-à-dire comme *limités*, comme comprenant une certaine *quantité* de réalité seulement (une quantité de réalité inférieure au *quantum* de réalité total). Autrement dit, non seulement le moi pose que le moi et le non-moi *sont* en général (non seulement il pose que l'être ou la réalité leur appartient), mais il pose encore de surcroît qu'ils sont quelque chose de limité, c'est-à-dire quelque chose de précis, de *déterminé*. C'est pourquoi Fichte appelle cette synthèse *synthèse de la détermination* (*Bestimmung*) : en vertu de cette synthèse, le moi et le non-moi sont posés comme étant quelque chose de déterminé, à

⁴⁶⁷ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 110/GA, I, 2, p. 272.

savoir : très précisément le contraire de ce qu'est l'autre (à l'un revient la partie de la réalité qui ne revient pas à l'autre, et inversement).

Ainsi, lorsque Fichte affirme que le moi et le non-moi sont divisibles, il ne veut pas dire, il est important de le comprendre, que le moi est lui-même constitué de plusieurs parties opposées les unes aux autres d'une part, et que le non-moi est lui aussi constitué de plusieurs parties opposées les unes aux autres d'autre part. Plusieurs commentateurs adoptent cette lecture, et supposent que, selon Fichte, le moi n'existe que relativement à certaines de ses parties, tandis qu'il n'existe pas relativement à d'autres; et de même concernant le non-moi, qu'il est constitué de plusieurs parties, dont certaines existent et d'autres non. C'est ce que suggère par exemple Hegel, qui comme nous l'avons vu plus haut (voir introduction) sera repris sur ce point par la très grande majorité des commentateurs (dont Philonenko et son école), lorsqu'il affirme que le moi, selon Fichte, constitue pour lui-même sa propre tâche, d'ailleurs irréalisable : le moi dans cette perspective aurait à se construire, à gagner les unités de réalité qui lui manquent afin de constituer son être⁴⁶⁸. Or cette lecture, me semble-t-il, est indéfendable, puisque le troisième principe, la proposition : *le moi oppose un non-moi divisible au moi divisible*, compris en ce sens, contredirait directement les deux premiers, en vertu desquels la réalité du moi et du non-moi se trouvent posées sans restriction. Encore une fois, les propositions *le moi est* et *un non-moi est*, suite aux paragraphes 1 et 2 de la *Grundlage*, sont des faits acquis, que la suite de l'argument ne doit pas nous amener à nier, mais au contraire à maintenir. Ce point est fondamental, puisqu'en vertu de ces explications, toutes les interprétations de la doctrine de la science aboutissant à l'idée selon laquelle Fichte poserait le moi comme entité à réaliser, n'étant susceptible d'exister que de façon partielle, se trouvent déjà réfutées. Le moi et le non-moi existent sans restriction, voilà le point de départ de toute la démarche de Fichte. Par conséquent, il ne peut aboutir à l'idée qu'ils n'existent que relativement à une petite partie de ce qu'ils sont par essence.

Il en résulte que le sens du troisième principe est autre que celui qu'on lui attribue le plus souvent. Il ne signifie pas que le moi et le non-moi n'existent que relativement à

⁴⁶⁸ Voir Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), p. 45. Passage déjà cité plus haut (introduction).

certaines de leurs parties, tandis qu'ils participeraient du néant relativement à d'autres, mais simplement que la réalité elle-même est divisible, c'est-à-dire qu'elle peut être considérée sous deux aspects, de deux points de vue différents : l'un relativement auquel *la totalité de la réalité* doit être posée dans le moi et refusée au non-moi, et l'autre relativement auquel *la totalité de la réalité* doit être posée dans le non-moi et refusée au moi. En d'autres termes encore, la proposition *le moi oppose un non-moi divisible au moi divisible*, sous la plume de Fichte, signifie simplement que le moi s'attribue la totalité de la réalité en un sens différent du sens auquel il attribue la réalité au non-moi. Fichte, commentant lui-même dans la *nova methodo* (1798-1799) ce passage équivoque de la *Grundlage*, écrit précisément à ce propos :

IBIDEM. N. 9 [Fichte ici fait référence à la *Grundlage*, par.3, partie B, point 9] : „Ich sowohl als Nicht-Ich wird theilbar gesetzt“⁴⁶⁹. *Dieß kann zu Misverständnißen Veranlaßung geben. Ich und NichtIch sind nur Theile des Mannigfaltigen, sie liegen in demselben Bewustsein, sie sind nicht zu trennen, beide sind PARTES INTEGRANTES. Darin liegt das Beschränken : was eines ist, ist das andere nicht. Aber es heißt nicht : das Ich ist wieder zu theilen, und das NichtIch. Es soll heißen : das Bewustsein ist theilbar in Ich und NichtIch.*⁴⁷⁰

Fichte ici le dit clairement : c'est la réalité dans son ensemble qui est ici posée comme divisible : elle possède deux parties, et peut être considérée sous deux aspects; une partie relativement à laquelle elle est = moi, l'autre partie relativement à laquelle elle est = non-moi. Lorsque Fichte affirme que le moi en partie existe, et en partie n'existe pas, il veut simplement dire qu'une partie de la réalité lui revient, tandis qu'une autre partie de la réalité ne lui revient pas, et non que certaines parties de son propre être en tant que moi sont manquantes; ce qui serait absurde, puisque le moi, comme nous l'avons vu, en tant qu'il n'est pas absolument, n'est tout simplement pas = moi.

Pour s'exprimer d'une autre manière encore, on pourrait dire que, si le moi peut poser à la fois sa propre réalité et la réalité du non-moi, c'est qu'il pose que le moi et le non-moi se *limitent réciproquement*. Comme l'écrit Fichte :

Wie lassen A und -A, Seyn und Nicht-Seyn, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne dass sie sich vernichten und aufheben?

⁴⁶⁹ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 109/GA, I, 2, p. 270.

⁴⁷⁰ Fichte, *Nova Methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 55.

*Es ist nicht zu erwarten, dass irgend jemand diese Frage anders beantworten werde, als folgendermaassen: sie werden sich gegenseitig einschränken.*⁴⁷¹

En effet, limiter quelque chose, comme l'écrit Fichte c'est supprimer sa réalité, non pas en totalité cependant, mais *en partie* seulement, c'est-à-dire *en un certain sens*⁴⁷² :

*Etwas einschränken heisst: die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufheben.*⁴⁷³

Que le moi pose la réalité du moi et la réalité du non-moi comme se limitant réciproquement signifie par conséquent : il pose d'une part que la réalité du moi empêche le non-moi d'exister, non pas totalement, mais *en partie*, c'est-à-dire : *en un certain sens*; et pose d'autre part que la réalité du non-moi empêche le moi d'exister, non pas totalement cependant, mais seulement en partie (ou *en un certain sens*). Ce n'est donc qu'une autre façon d'exprimer ce que nous disions déjà.

Parvenus à ce stade, il peut être bon de préciser de nouveau le sens de la démarche que nous avons accomplie jusqu'à présent. Notre but est de démontrer que la conscience empirique est en accord avec elle-même. Or nous avons découvert deux propositions dans la conscience : l'une qui affirme l'identité de la pensée, son accord avec elle-même, et par conséquent l'unité et la réalité absolue de l'activité réflexive, ou ce qui est la même chose : du moi; l'autre qui affirme qu'il existe encore autre chose en dehors de cette activité réflexive. En vertu de la seconde affirmation, le moi nie le caractère absolu de sa propre réalité, ce qui revient à dire qu'il nie sa réalité en tant que moi. Ainsi, le moi pose d'une part sa propre réalité, mais d'autre part la nie : ce sont là, selon Fichte, pour ainsi dire, des *faits* démontrés ou, à tout le moins, *indéniables* pour quiconque est à même de suivre la démarche exposée dans les deux premiers paragraphes de la *Grundlage*. En aucun cas on

⁴⁷¹ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 108/GA, I, 2, p. 269-270.

⁴⁷² Lorsque Fichte parle de partie, il l'entend pour ainsi dire davantage au sens qualitatif que quantitatif. C'est ce qu'il suggère par exemple dans un passage du §4 de la *Grundlage*. Après avoir expliqué que l'activité du moi et du non-moi devaient être pensées comme n'étant qu'en partie indépendantes l'une de l'autre, il fait la précision suivante : „Oder, um uns auf eine andere Art auszudrücken, die unabhängige Thätigkeit des Ich und des Nicht-Ich ist nur in einem gewissen Sinne unabhängig.“ (Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 149/GA, I, 2, p. 305) C'est là une observation qui, peut-être, échappe à plusieurs lecteurs et qui est susceptible générer plusieurs contresens.

⁴⁷³ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 108/GA, I, 2, p. 270.

ne saurait dire que Fichte ici, comme le voudrait Alexis Philonenko, part du faux⁴⁷⁴. Voici ce qu'il en est : le moi se pense comme identique à lui-même d'une part et pense un non-moi comme lui étant opposé d'autre part; *ce sont des faits*. Il n'y a rien là d'illusoire et il ne peut rien y avoir là d'illusoire. Car il s'agit simplement, aux §1 et 2 de la *Grundlage*, de savoir ce que pense le moi, et non pas de savoir si ce qu'il pense fait sens ou non, si cela peut ou non correspondre à quelque chose. La question de savoir si cela fait sens ou non se pose seulement au §3 : étant posé et admis que le moi pose à la fois sa propre réalité et celle du non-moi (à la fois se pose et se nie), on demande alors si et comment ces deux affirmations sont conciliables.

À cette question, Fichte répond : *si* elles sont conciliables, *alors* le moi doit nécessairement poser que le moi et le non-moi se limitent réciproquement. Car deux contraires, d'une manière générale, ne peuvent être pensés ensemble sans contradiction à moins que ne soit posée entre eux une relation de limitation réciproque. Il n'y a pas de preuve de cela. Il s'agit simplement, encore une fois, d'un fait de conscience; le moi trouve en lui-même cette règle : *des opposés doivent se limiter réciproquement, sans quoi ils ne peuvent coexister*. Si je veux suivre Fichte dans sa démarche, je dois être attentif à ma propre pensée à ce propos, puis opérer un constat et procéder à ce que Fichte appelle un « décret (*Machtspruch*) »⁴⁷⁵ par lequel j'affirme : *il en est ainsi*. Qu'il soit impossible de produire un argument en faveur de cette loi, il est essentiel de le comprendre, n'invalide absolument pas la légitimité de la démarche de Fichte, comme le suggère par exemple Heidegger⁴⁷⁶. Car il n'importe pas, dans la doctrine de la science – on ne saurait trop y insister – de savoir si quelque chose est vrai *en soi* (question qui selon Fichte n'a d'ailleurs aucun sens), mais simplement de savoir si le moi s'accorde avec lui-même (si la conscience empirique est consistante). C'est donc une question, ici, qui est adressée par

⁴⁷⁴ Voir par exemple A. Philonenko, « Fichte and the Critique of Metaphysics », p. 125 : « *The W-L begins with thinking the false.* »

⁴⁷⁵ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 106/GA, I, 2, p. 268.

⁴⁷⁶ Voir Heidegger, *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, p. 91 : « *Was dieser dritte Grundsatz an Gehalt gibt, wird nicht deduziert und gewonnen, sondern ist ständig vorausgesetzt. Das Entscheidende, nämlich wie die Setzung überhaupt zu verstehen ist, als „Einschränkung“, beruht auf einem Machtspruch der Vernunft. Wir können gegen diese Macht nichts tun, sondern müssen uns ihr unterstellen, ja uns auf sie berufen, als ihr überantwortet anerkennen.* » À propos de la critique heideggerienne de Fichte eu égard à la notion de *Machtspruch*, voir C. Strube, « Heideggers Wende zum Deutschen Idealismus ».

Fichte au lecteur : es-tu d'accord avec toi-même en cette règle, admetts-tu qu'il en est ainsi, est-ce là pour toi un fait de conscience ? Celui qui, à cette question, répond : *il en est ainsi, je trouve effectivement cette règle dans ma conscience* – celui-là, dis-je, doit en conclure : *dès lors, moi et non-moi sont pour moi liés selon un rapport de limitation réciproque, je pense moi et non-moi comme se limitant réciproquement.*

Ceci étant admis, nous avons trois faits de conscience : a) je pose ma propre réalité comme réalité absolue; b) je pose la réalité du non-moi; c) je pose que deux contraires ne peuvent coexister sans se limiter réciproquement. De ces trois faits de conscience peut être tirée une proposition *problématique* : si la conscience empirique est consistante (ce qui signifie, je le rappelle : si la conscience empirique est fondée sur la proposition *je suis*), alors les deux premiers faits de conscience s'accordent l'un avec l'autre moyennant le troisième. En d'autres termes : si la conscience empirique obéit à l'impératif de cohérence, alors la réalité du moi et la réalité du non-moi peuvent être pensées sans contradiction moyennant le principe de limitation réciproque, c'est-à-dire encore : alors il est possible de penser sans contradiction que la réalité du moi et la réalité du non-moi se limitent réciproquement. Or il nous importe précisément, dans la doctrine de la science, de savoir si la conscience empirique s'accorde avec elle-même. Notre tâche nous est ainsi clairement donnée : il s'agit tout simplement d'examiner la question de savoir si le moi, en tant qu'il pose (ou pense) la limitation réciproque du moi et du non-moi, se contredit ou non. Que le moi pose la limitation réciproque du moi et du non-moi, est-ce là quelque chose de contradictoire, ou bien est-ce là quelque chose de pensable ?

La marche ou la procédure à suivre, du même coup, se trouve également déterminée. Il n'y a qu'à examiner cette proposition : *le moi pose la limitation réciproque du moi et du non-moi*, cela dans le but de faire ressortir les contradictions apparentes qui y sont contenues d'une part, et découvrir d'autre part si possible un moyen de les concilier – ou, comme le dit Fichte, de les *synthétiser*. Notre procédé sera ainsi tout entier *synthétique*. Comme l'écrit Fichte :

*Dies zeichnet uns denn zugleich auf das bestimmteste den Weg vor, den wir in unserer Wissenschaft weiter zu gehen haben. – Synthesen sollen es seyn, mithin wird unser ganzes Verfahren von nun an (...) synthetisch seyn (...).*⁴⁷⁷

À ce stade, une vue imprenable nous est offerte sur l'ensemble de la *Grundlage*, relativement à sa démarche, son résultat et son but. Et cette vue, me semble-t-il, laisse clairement apparaître que, pas plus que Fichte ne part de la proposition *je suis* comme d'une proposition fausse, il ne cherche à démontrer qu'elle est fausse ou parvient à la conclusion qu'elle est fausse. Fichte au contraire cherche simplement à expliquer comment le moi peut *maintenir* cette proposition malgré l'affirmation de la réalité du non-moi. Il s'agit de concilier le *je suis* avec l'affirmation du non-moi. Et à travers l'explication de cette possibilité, la validité de la proposition *je suis* (pas plus que celle de la proposition *le non-moi est*, d'ailleurs) n'est aucunement remise en question; mais simplement son véritable sens est révélé. C'est-à-dire que nous est par là révélé le procédé par lequel le moi, de son propre sein, sans que n'intervienne quoi que ce soit d'extérieur à lui, parvient à admettre l'existence d'un non-moi. Il existe une manière de comprendre comment le moi peut poser sa propre réalité comme absolue tout en admettant la réalité du non-moi, et la doctrine de la science, aux §4 et suivants, en synthétisant les contradictions contenues dans la proposition : *le moi se pose en rapport de limitation réciproque avec le non-moi*, produit cette façon de voir au grand jour.

La suite du présent chapitre vise à exposer les grandes lignes de cette démonstration.

A. Synthèse de la détermination réciproque (*Wechselbestimmung*) :

Considérons maintenant la proposition qui nous intéresse. Elle s'énonce comme suit : *le moi pose la réalité du moi et la réalité du non-moi comme se limitant (se supprimant en partie) l'une l'autre*. Cette proposition comprend les deux propositions suivantes : a) *le moi pose sa propre réalité comme supprimant en partie celle du non-moi*; b) *le moi pose la réalité du non-moi comme supprimant en partie celle du moi*. Ne parlons

⁴⁷⁷ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, 1, p. 114/GA, I, 2, p. 275.

pas pour commencer de la première. Celle-ci ne peut avoir pour l'instant aucune signification pour nous. En effet, il nous importe ici de penser la possibilité de la limitation réciproque du moi et du non-moi, mais sans nier ce que sont le moi et le non-moi dont la réalité est posée dans les §1 et 2. Or, d'après le §1, le moi se pose lui-même comme comprenant toute la réalité, comme comprenant tout l'être. Au non-moi, d'après le §2, revient le contraire de ce qui est posé dans le moi. D'où il résulte que le moi doit poser dans le non-moi la totalité du non-être. C'est-à-dire que le non-moi n'est absolument rien. Par conséquent, le moi ne peut admettre la réalité du non-moi. D'où il suit qu'il ne peut pas non plus affirmer que le moi supprime une partie de la réalité du non-moi. En effet, comment poserait-il que le moi supprime une partie de la réalité du non-moi, quand il ne lui en reconnaît aucune? Pour que cette proposition fasse sens pour nous, il faudrait donc d'abord comprendre dans quelle mesure le moi peut penser le non-moi comme ayant une réalité, c'est-à-dire qu'il lui faudrait comprendre comment il peut en arriver à poser la réalité comme étant opposée à elle-même. Fichte écrit à ce propos :

*Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich. Von diesem Satze, der in der Zukunft, und zwar im praktischen Theile unserer Wissenschaft eine grosse Rolle spielen wird, lässt, wie es wenigstens scheint, vor der Hand sich noch gar kein Gebrauch machen. Denn bis jetzt ist das Nicht-Ich Nichts; es hat keine Realität, und es lässt demnach sich gar nicht denken, wie in ihm durch das Ich eine Realität aufgehoben werden könne, die es nicht hat; wie es eingeschränkt werden könne, da es nichts ist. Also scheint dieser Satz wenigstens so lange, bis dem Nicht-Ich auf irgend eine Weise Realität beigemessen werden kann, völlig unbrauchbar. Der Satz, unter welchem er enthalten ist, der : das Ich und Nicht-Ich schränken sich gegenseitig ein, ist zwar gesetzt; aber ob auch der eben jetzt aufgestellte durch ihn gesetzt und in ihm enthalten sey, ist völlig problematisch.*⁴⁷⁸

Considérons par conséquent plutôt pour commencer la seconde : *le moi pose la réalité du non-moi comme supprimant en partie celle du moi*. Cette proposition, comme le fait remarquer Fichte, paraît contradictoire, puisqu'elle comprend les deux propositions suivantes : a) *c'est le non-moi qui limite le moi* (qui supprime une partie de sa réalité); b) *le moi se reconnaît et s'affirme de lui-même comme limité par le non-moi et, en ce sens, il est lui-même ce qui se limite*. Se pose alors la question : comment le moi peut-il se penser à la fois comme *subissant* la limitation du non-moi et comme *s'imposant à lui-même* cette

⁴⁷⁸ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 125/GA, I, 2, p. 285.

limitation? Car s'il la subit, il ne se l'impose pas; et s'il se l'impose, il ne la subit pas. Autrement dit : soit le moi est actif, soit c'est le non-moi : si le moi est actif, alors le non-moi est passif; si le non-moi est actif, alors le moi est passif. Néanmoins, l'activité et la passivité des deux termes doivent être préservées. Comment est-ce possible?

Réponse de Fichte : d'après ce qui précède, deux contraires ne peuvent coexister sinon en tant qu'ils se limitent réciproquement. Par conséquent : le moi et le non-moi sont en partie actifs et en partie passifs. Plus précisément : *au sens* ou *dans la mesure* où le moi est actif (dans la mesure où le moi se limite lui-même), le non-moi est passif (il ne limite pas le moi); mais *au sens* ou *dans la mesure* où le non-moi est actif (dans la mesure où le non-moi limite le moi), le moi est passif (il ne se limite pas lui-même). Autrement dit : dans une certaine mesure ou en un certain sens, le moi se limite lui-même; et dans une certaine mesure ou en un certain sens, il est limité par le non-moi. Se limiter soi-même ou être limité par le non-moi doivent, pour le moi, constituer une seule et même chose, mais considérée sous deux angles différents. Se pose alors la question : comment se limiter soi-même et être limité par le non-moi peuvent-ils être pensés par le moi comme constituant une seule et même chose?

À cette question, la réponse naturelle est la suivante : ces deux actions sont pensées comme une seule et même action dans la mesure où le moi pose en lui-même une quantité limitée de réalité, ou ce qui est la même chose : dans la mesure où le moi pose qu'il n'est qu'*en un certain sens*. En effet, dans la mesure où il affirme qu'il n'est que dans une certaine mesure ou en un certain sens, le moi pose également par le fait même que, dans une certaine mesure ou en un certain sens, il n'est pas. Autrement dit, il pose alors en lui-même un certain *quantum* (une certaine quantité) de non-être. Or le moi, en tant que moi, consiste en ce qu'il se pose, et non en ce qu'il se nie. Par conséquent, il doit conclure que la raison pour laquelle il nie une partie de sa réalité réside dans le non-moi, et non pas en lui-même. Ainsi, dans la mesure même où le moi se limite, c'est-à-dire : dans la mesure même où il nie une partie de sa réalité, il se pose comme limité par le non-moi, *ce qu'il fallait démontrer*.

Une relation de détermination réciproque (*Wechselbestimmung*), il est important d'insister sur ce point, se trouve posée de la sorte entre le pâtir et l'agir du moi et du non-

moi (ou – puisque le terme actif, d’après ce qui précède, est celui qui supprime la réalité de l’autre, et que le terme passif est celui dont la réalité est supprimée par l’autre – ce qui est la même chose : entre l’être et le non-être du moi et du non-moi). En effet, il est posé, d’après ce qui précède, que, dans la mesure où le *quantum* d’activité (ou de réalité) de l’un des deux termes est déterminé, le *quantum* de passivité (de négation ou de non-être) de l’autre terme l’est également, et inversement : il est posé que, dans la mesure où le *quantum* de passivité de l’un des deux termes est déterminé, le *quantum* d’activité de l’autre terme l’est également. En d’autres termes, il est posé qu’un agir du moi et un pâtir du non-moi (la réalité du moi et le non-être du non-moi) sont une seule et même chose, et inversement. C’est pourquoi Fichte appelle cette synthèse la synthèse de la détermination réciproque (*Wechselbestimmung*) : „Diese bestimmtere Bestimmung könnte man füglich Wechselbestimmung (nach der Analogie von Wechselwirkung) nennen. Es ist das gleiche, was bei Kant Relation heisst.“⁴⁷⁹

B. Synthèse de la causalité :

Poursuivons notre démarche et considérons maintenant, de manière isolée, la première proposition contenue dans la proposition : *le moi se pose comme limité par le non-moi*. Il s’agit, je le rappelle, de la proposition suivante : *le moi pose que c’est le non-moi qui supprime une partie de sa réalité*. Or d’une manière ou d’une autre, d’après ce qui précède, si une partie de la réalité du moi doit être supprimée par le non-moi, ce ne peut être que parce que le non-moi a en lui cette réalité (puisque toute réalité est activité, étant donné que toute réalité est originairement posée dans le moi, qui est activité pure (pur acte de position de soi)). Nous nous retrouvons ainsi face au paradoxe suivant : a) d’une part : le moi pose la réalité du non-moi; b) d’autre part : le moi, en vertu du premier principe, pose toute la réalité en lui-même, et aucune réalité dans le non-moi.

Ces deux propositions contraires doivent être conciliées. Comment est-ce possible?

Originairement, toute réalité est posée = moi. Or le moi, originairement, est pure activité. Par conséquent, en tant qu’il pose en lui-même un pâtir, le moi se pose comme

⁴⁷⁹ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 130-131/GA, I, 2, p. 289-290.

opposé à lui-même, c'est-à-dire qu'il se pose = non-moi. Ainsi, le moi n'accorde aucune réalité au non-moi, sinon dans la mesure où il pose en lui-même un pâtir (c'est-à-dire dans la mesure où il se pose comme affecté).

Le paradoxe susdit se trouve ainsi résolu : si le moi peut à la fois poser et nier la réalité du non-moi, c'est qu'il ne pose la réalité du non-moi que dans la mesure où il reconnaît en lui-même un pâtir. Par conséquent, le non-moi, du point de vue du moi, ne possède aucune réalité indépendante relativement au moi. Le non-moi n'a pour le moi de réalité que dans la mesure où ce dernier se pose lui-même comme passif⁴⁸⁰, *ce qu'il fallait démontrer*.

Cette synthèse est la « synthèse de la causalité »⁴⁸¹ : l'affection ou l'affect est l'*effet*, l'action supposée à l'origine de l'affect est la *cause*. En vertu du principe de causalité, tout affect du moi doit avoir une cause extérieure au moi. Le principe de causalité, il peut être bon de le préciser, est ici posé ou déduit à titre de condition de possibilité de la *Wechselbestimmung*. En effet, en vertu du principe de *Wechselbestimmung*, les quantités d'agir et de pâtir sont posées comme étant en rapport de détermination réciproque. Nous affirmons donc par exemple d'après ce principe : si un *quantum* de pâtir est posé dans le moi, alors un *quantum* équivalent d'agir doit être posé dans le non-moi. Dans la synthèse de la causalité, nous ne faisons que préciser cette affirmation en répondant à la question de savoir *pourquoi* un agir du non-moi doit être posé suite à la position d'un pâtir du moi. Nous concluons à ce propos : c'est parce que la position d'un tel pâtir doit avoir une *cause*, en vertu de laquelle la possibilité de cet acte de position soit rendue compréhensible; or le fondement de la possibilité de cet acte ne saurait

⁴⁸⁰ Il se révélera au cours de la doctrine de la science que tout *pâtir* est *sentiment*. Voir sur ce point le début de l'écrit *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794/1798), où Fichte affirme que les choses sont représentées en tant que phénomènes, mais *senties* comme choses en soi : „Der eigentliche Streit, der zwischen beiden obwaltet, und in welchem die Skeptiker sich mit Recht auf die Seite der Dogmatiker, und mit ihnen des gesunden Menschenverstandes, der zwar nicht als Richter, aber als ein nach Artikeln zu vernehmender Zeuge gar sehr in Betrachtung kommt, geschlagen haben, dürfte wohl der über den Zusammenhang unserer Erkenntnis mit einem Dinge an sich seyn; und der Streit dürfte durch eine künftige Wissenschaftslehre wohl dahin entschieden werden, dass unsere Erkenntnis zwar nicht unmittelbar durch die Vorstellung, aber wohl mittelbar durch das Gefühl mit dem Dinge an sich zusammenhänge; dass die Dinge allerdings bloss als Erscheinungen vorgestellt, dass sie aber als Dinge an sich gefühlt werden; dass ohne Gefühl gar keine Vorstellung möglich seyn würde; dass aber die Dinge an sich nur subjectiv, d.i. nur inwiefern sie auf unser Gefühl wirken, erkannt werden.“ (SW, I, p. 29, n.*/GA, I, 2, p. 109, n.*)

⁴⁸¹ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 136/GA, I, 2, p. 294.

être posé dans le moi, car le moi ne pose en lui-même que de la réalité ou de l'activité; par conséquent, il doit s'agir d'une activité du non-moi.

C. Synthèse de la substantialité :

Considérons maintenant la deuxième proposition contenue dans notre proposition de départ : *le moi se pose comme limité par le non-moi*. Cette deuxième proposition, on s'en souviendra, était la suivante : *le moi se limite lui-même*. Cette proposition, à son tour, est contradictoire ou paradoxale. En effet, elle comprend les deux propositions contraires suivantes : a) *le moi est l'agent déterminant, et en tant que tel il est actif*; b) *le moi est le terme déterminé, et il est en tant que tel passif*. Pour résoudre ce paradoxe, il faudrait comprendre comment se poser comme actif et se poser comme passif peuvent être, pour le moi, une seule et même chose.

D'après le premier principe, le moi, en tant que moi, pose en lui-même la totalité de la réalité (de l'activité). Par conséquent, dans la mesure où il ne pose en lui-même qu'une partie de la réalité ou de l'activité, l'activité originaire, comme totalité, se trouve niée. Ainsi, l'acte par lequel le moi pose en lui-même un *quantum* d'agir inférieur au *quantum* d'activité totale est lui-même, en un certain sens, un acte de négation de la réalité ou, ce qui est la même chose : de l'activité du moi. D'où il résulte que le moi pâtit précisément dans la mesure où il agit. Le moi, en tant qu'il se pose comme actif, se pose également comme passif, *ce qu'il fallait démontrer*.

Cette synthèse est la synthèse de la *substantialité* : dans la mesure où le moi est regardé comme comprenant toute la réalité, il est *substance*; dans la mesure où il ne pose en lui-même qu'une partie de son activité, il est *accident*. Par exemple, en tant qu'il pense tel objet précis, il est opposé à lui-même en tant que pure activité (puisqu'il se limite). En vertu du principe de substantialité, le moi pose toute activité déterminée du moi comme un accident du moi (comme quelque chose d'accidentel par rapport au moi : en tant que moi, il comprend accidentellement, pour ainsi dire à titre de simple moyen en vue de la substance ou, plus simplement : à titre de partie de la substance, cet aspect ou cette possibilité).

Le principe de substantialité, il peut être bon de le préciser encore une fois, tout comme le principe de causalité, n'est posé ou déduit qu'à titre de condition de possibilité de la *Wechselbestimmung*. En effet, nous affirmons qu'une certaine *Wechselbestimmung* doit avoir lieu : le moi doit poser un agir du non-moi suite à la position d'un pâtre dans le moi (un *quantum* d'agir du non-moi est déterminé moyennant la détermination d'un *quantum* de pâtre du moi). La question est : comment cette *Wechselbestimmung* peut-elle avoir lieu? Cette question peut être à son tour divisée en deux sous-questions. Tout d'abord : en admettant comme une donnée l'acte par lequel le moi pose en lui-même un pâtre (c'est-à-dire sans questionner les conditions de possibilité de la position de ce pâtre), comment ce dernier conclut-il à la nécessité de poser un agir équivalent dans le non-moi? À cette question, nous avons répondu, au point précédent (point B) : il le conclut par la négative, dans la mesure où il reconnaît qu'il ne peut se trouver lui-même au fondement de l'acte par lequel il pose en lui-même un pâtre. Une question différente, comprise dans la question des conditions de possibilité de la *Wechselbestimmung* en général, est maintenant la suivante : comment le moi en arrive-t-il à poser tout d'abord en lui-même un pâtre? À ce propos, la conclusion à laquelle nous sommes parvenus est la suivante : puisque le moi ne peut poser en lui-même que de la réalité ou de l'activité, il faut que la position de ce pâtre dépende de la position d'un agir; or agir et pâtre, considérés absolument, sont opposés; par conséquent, c'est moyennant la position en lui-même d'une quantité limitée d'agir que le moi parvient à poser en lui-même un pâtre; en effet, un *quantum* d'agir limité, relativement à l'activité absolue, est lui-même un acte de négation et, partant, un pâtre.

D. Passage de la philosophie théorique à la philosophie pratique :

Nous disons donc : le moi doit opérer une *Wechselbestimmung*, il doit poser en lui-même un pâtre et, dans cette mesure, en vertu du principe de causalité, poser un agir dans le non-moi. Pour ce faire, cependant, il doit d'abord poser en lui-même une quantité d'agir limitée et, dans cette mesure, en vertu du principe de substantialité, poser en lui-même un *quantum* équivalent de pâtre. Ainsi, si le moi pose en lui-même une quantité limitée

d'activité, *alors* il pose en lui-même un certain *quantum* de pâtir et, conséquemment, un certain agir dans le non-moi :

*Wenn das Ich einen kleineren Grad der Thätigkeit in sich setzt, so setzt es dadurch freilich ein Leiden in sich, und eine Thätigkeit in das Nicht-Ich.*⁴⁸²

Toute la démarche du moi, dont nous avons jusqu'à présent déduit la nécessité, dépend ainsi de la possibilité de cet acte par lequel le moi doit poser en lui-même un *quantum* d'activité inférieur au *quantum* d'activité total. La question est alors la suivante : comment le moi peut-il poser en lui-même une telle quantité d'activité limitée? Or sur ce point, il semble que nous nous trouvions enfermés dans un cercle. Comme le dit Fichte : „durch diese Antworten haben wir uns in einen Cirkel verflochten“⁴⁸³.

En effet, considérons cet acte par lequel le moi doit poser en lui-même une quantité d'activité inférieure à l'activité totale. La possibilité de cet acte paraît hautement problématique. D'une part, le moi, en tant que moi, c'est-à-dire : de manière spontanée, en tant qu'il est laissé à lui-même (indépendamment de toute intervention extérieure), d'après ce qui précède (premier principe), pose en lui-même non pas *une partie*, mais *la totalité* de la réalité ou de l'activité. Par conséquent, en tant qu'il ne pose qu'une simple partie de la réalité, il ne saurait, en vertu de ce principe, la poser dans le moi. S'il doit néanmoins poser en lui-même ce *quantum* d'activité limité, donc (comme c'est assurément le cas toujours d'après ce qui précède (point C)), cela doit pouvoir s'expliquer : il doit y avoir à cela une *raison*. Autrement dit, si le moi pose en lui-même un *quantum* d'activité limité, ce ne peut être que parce qu'il juge que ce *quantum* d'activité, bien que limité, lui appartient (possède son fondement dans le moi). Or à l'activité du moi, si l'on exclut le caractère de l'intégralité (le fait qu'elle soit absolue, qu'elle comprenne toute réalité), ne revient plus que le caractère de la *spontanéité*, c'est-à-dire le caractère de son indépendance à l'égard de tout objet extérieur (elle constitue elle-même son propre fondement). Par conséquent, si le moi pose en lui-même un *quantum* limité d'activité, il ne peut s'agir que d'un *quantum* d'activité spontanée, parfaitement libre à l'égard du non-moi. Fichte écrit à ce propos :

⁴⁸² Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 146/GA, I, 2, p. 302.

⁴⁸³ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 145-146/GA, I, 2, p. 302.

Verminderte Thätigkeit ist entgegengesetzt der Totalität derselben: die Totalität aber ist in das Ich gesetzt; also sollte, nach der obigen Regel der Gegensatzung, das entgegengesetzte der Totalität oder die verminderte Thätigkeit in das Nicht-Ich gesetzt werden. Würde sie aber dahin gesetzt, so wäre sie mit der absoluten Totalität durch gar keinen Beziehungsgrund verbunden; die Wechselbestimmung fände nicht statt, und alles bis jetzt abgeleitete würde aufgehoben.

*Mithin, muss die verminderte Thätigkeit, die als Thätigkeit überhaupt auf Totalität nicht beziehbar seyn würde, noch einen Charakter haben, der den Beziehungsgrund abgeben könne; einen solchen, wodurch sie zur Thätigkeit des Ich werde, und schlechthin nicht Thätigkeit des Nicht-Ich seyn könne. Dieser Charakter des Ich aber, der dem Nicht-Ich gar nicht zugeschrieben werden kann, ist das Setzen schlechthin und ohne allen Grund (§.1). Jene verminderte Thätigkeit müsste demnach absolut seyn.*⁴⁸⁴

Dans ces conditions, toutefois, c'est-à-dire : dans la mesure où c'est de manière spontanée que le moi pose en lui-même un *quantum* limité d'agir, la possibilité de la démarche du moi que nous avons établie se trouve compromise. En effet, le moi, certes, pose bien en lui-même un *quantum* limité d'agir et, dans cette mesure, en vertu du principe de substantialité, un *quantum* équivalent de pâtir. Mais on ne comprend plus pourquoi, à ce *quantum* de pâtir, il opposerait un *quantum* d'agir dans le non-moi. Car la cause de ce pâtir serait maintenant connue : il ne s'agirait pas d'un agir du non-moi, mais d'un agir du moi. Fichte écrit à ce propos :

*Setzet (...) nach dem blossen Begriffe der Substantialität, dass das Ich schlechthin und unabhängig von aller Einwirkung des Nicht-Ich ein Vermögen habe, willkürlich ein vermindertes Quantum der Realität in sich zu setzen; die Voraussetzung des transscendentalen Idealismus, und namentlich der prästabilierten Harmonie, welche ein solcher Idealismus ist. Davon, dass diese Voraussetzung schon dem absolut-ersten Grundsatz widerspreche, wird hier gänzlich abstrahirt. Gebt ihm auch noch das Vermögen, diese verminderte Quantität mit der absoluten Totalität zu vergleichen, und an ihr zu messen. Setzet unter dieser Voraussetzung das Ich im Momente A mit 2 Grad verringerter Thätigkeit, im Momente B mit 3 Grad; so lässt sich recht wohl verstehen, wie das Ich in beiden Momenten sich als eingeschränkt, und zwar im Momente B als mehr eingeschränkt, denn im Momente A beurtheilen könne; aber es lässt sich gar nicht einsehen, wie es diese Einschränkung auf Etwas im Nicht-Ich, als die Ursache derselben, beziehen könne. Vielmehr müsste es sich selbst als die Ursache derselben betrachten. Mit den Worten unseres Satzes: das Ich setzte denn allerdings sich als bestimmt, aber nicht als bestimmt **durch das Nicht-Ich.***⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 159/GA, I, 2, p. 313.

⁴⁸⁵ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 147/GA, I, 2, p. 303-304.

D'où l'on sera sans doute tenté de conclure que le moi ne saurait se limiter lui-même spontanément, et que la cause de l'autolimitation du moi doit être posée dans une influence du non-moi. Cette hypothèse, toutefois, moyennant un bref examen, apparaît tout aussi insatisfaisante que la première. En effet, admettons que quelque chose d'extérieur au moi (un non-moi) agisse effectivement sur le moi et, moyennant cet agir, supprime tout aussi effectivement une partie de sa réalité. Le moi pour sa part, à cette occasion, demeure entièrement passif, sans quoi il ne se poserait pas comme limité par le non-moi, mais du fait de son propre agir (tel qu'établi précédemment). Or en tant qu'il demeure passif, le moi ne prend pas non plus acte de la limitation que lui impose le non-moi. Par conséquent, non seulement il ne se pose pas comme limité par le non-moi, mais il ne se pose pas comme limité du tout. Il *est* limité, mais il n'en a pas conscience. C'est ce qui était déjà établi au point B (synthèse de la *causalité*) : aucun agir ne saurait être posé dans le non-moi sinon moyennant la position d'un pâtir dans le moi. Fichte écrit à ce propos :

*Setzet, (...) nach dem blossen Begriffe der Wirksamkeit, dass die Einschränkung des Ich einzig und allein von der Thätigkeit des Nicht-Ich herkomme. Denkt euch, dass im Zeitpuncte A das Nicht-Ich nicht auf das Ich einwirke, so ist im Ich alle Realität, und gar keine Negation; und es ist mithin, nach dem obigen, keine Realität in das Nicht-Ich gesetzt. Denkt euch ferner, dass im Zeitpuncte B das Nicht-Ich mit 3 Graden der Thätigkeit auf das Ich einwirke, so sind, vermöge des Begriffs der Wechselbestimmung, allerdings 3 Grade der Realität im Ich aufgehoben, und statt deren 3 Grade Negation gesetzt. Aber dabei verhält das Ich sich bloss leidend; die Grade der Negation sind in ihm freilich gesetzt; aber sie sind auch bloss gesetzt, – für irgend ein intelligentes Wesen ausser dem Ich, welches Ich und Nicht-Ich in jener Wirkung beobachtet und nach der Regel der Wechselbestimmung beurtheilt, nicht aber für das Ich selbst. (...) Das Ich wäre im angenommenen Falle allerdings eingeschränkt, aber es wäre seiner Einschränkung sich nicht bewusst. Das Ich wäre, um es in den Worten unseres Satzes zu sagen, allerdings bestimmt; aber es setzte sich nicht als bestimmt, sondern irgend ein Wesen ausser ihm könnte es als bestimmt setzen.*⁴⁸⁶

Ainsi, ce qu'il s'agissait de comprendre, à savoir comment le moi parvient à se penser comme limité par le non-moi, paraît incompréhensible. En effet, tout le problème, d'après ce qui précède, est de savoir comment le moi peut à la fois reconnaître sa limitation (c'est-à-dire poser en lui-même un pâtir) et poser l'origine de cette limitation dans l'action

⁴⁸⁶ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 146-147/GA, I, 2, p. 303.

d'un non-moi. Car s'il est lui-même à l'origine de cette limitation, il ne pose pas la raison de la limitation dans le non-moi. Il paraît donc logique de penser que ce n'est pas suite à la position d'un *quantum* limité d'agir en lui-même qu'il pose en lui-même un pâtir, mais au contraire suite à la position d'un agir du non-moi. Se pose alors la question suivante : mais pourquoi donc le moi poserait-il un agir dans le non-moi, si ce n'est pour avoir reconnu tout d'abord qu'il était affecté, ou ce qui est la même chose : si ce n'est pour avoir tout d'abord posé en lui-même un pâtir ? Nous sommes donc enfermés dans un cercle : le moi ne se pose comme limité que dans la mesure où il pose d'abord un agir du non-moi; mais il ne pose l'agir du non-moi que dans la mesure où il se pose tout d'abord comme limité. Comme l'écrit Fichte :

*Das Ich kann kein Leiden in sich setzen, ohne Thätigkeit in das Nicht-Ich zu setzen; aber es kann keine Thätigkeit in das Nicht-Ich setzen, ohne ein Leiden in sich zu setzen : es kann keines ohne das andere; es kann keins schlechthin, es kann demnach keins von beiden.*⁴⁸⁷

L'impasse paraît totale.

Qu'est-ce à dire? Faudra-t-il en conclure que la conscience empirique comporte des contradictions insolubles, qu'elle ne s'accorde pas avec elle-même et que, par conséquent, il n'y a pas de *système du savoir* et que le *je suis* ne constitue pas le principe de la conscience empirique ? Pas encore.

Reprenons le paradoxe auquel nous sommes maintenant confrontés et tâchons de mieux comprendre ce qui s'y trouve en jeu.

Il s'agit de comprendre comment le moi peut se penser comme limité par le non-moi. Or d'après ce qui précède, le moi, pour ce faire, doit d'abord poser librement en lui-même un *quantum* d'agir déterminé et, par suite, en vertu du principe de substantialité, poser, en lui-même toujours, un *quantum* équivalent de pâtir. Puis, dans un deuxième temps, en vertu cette fois-ci du principe de causalité, il doit opposer à ce pâtir qu'il reconnaît en lui-même un *quantum* équivalent d'agir dans le non-moi. La question est simplement de savoir pourquoi le moi, tandis qu'il est lui-même à l'origine de son propre pâtir, pose tout de même la cause de ce pâtir dans le non-moi.

⁴⁸⁷ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 148/GA, I, 2, p. 304.

Ainsi, nous avons deux propositions contradictoires : a) le moi oppose au *quantum* de pâtir qu'il pose lui-même un *quantum* d'agir équivalent dans le non-moi; b) le moi n'oppose pas au *quantum* de pâtir qu'il pose lui-même un *quantum* d'agir équivalent dans le non-moi. Ces deux propositions sont vraies. Elles doivent être admises, puisqu'elles constituent toutes deux des conclusions directes de l'argument que nous avons suivi jusqu'à présent, qui est supposé sans faille. Or il est acquis depuis le §3 que des propositions opposées doivent être conciliées moyennant le principe de limitation réciproque. Nous avons donc : a) **en partie** le moi oppose au *quantum* de pâtir qu'il pose lui-même un *quantum* d'agir équivalent dans le non-moi; b) **en partie** le moi n'oppose pas au *quantum* de pâtir qu'il pose lui-même un *quantum* d'agir équivalent dans le non-moi. Ou ce qui est la même chose : le moi pose un certain *quantum* d'agir dans le non-moi, **en partie** (ou *en un certain sens*) parce qu'il a d'abord posé en lui-même un *quantum* équivalent de pâtir, mais **en partie** (ou *en un certain sens*) indépendamment de tout *quantum* de pâtir préalablement posé en lui. Comme l'écrit Fichte : „Das Ich setzt zum Theil Leiden in sich, insofern es Thätigkeit in das Nicht-Ich setzt; aber es setzt zum Theil nicht Leiden in sich, insofern es Thätigkeit in das Nicht-Ich setzt: und umgekehrt.“⁴⁸⁸

Récapitulons, il existe originairement une seule et unique action du moi, à savoir l'action de se limiter soi-même librement, c'est-à-dire l'action de poser en soi-même une quantité déterminée d'activité, ou ce qui est encore la même chose : une certaine quantité de pâtir. Or il s'agit maintenant de découvrir la raison pour laquelle cette action du moi, sans lui être tout à fait équivalente, est néanmoins en partie équivalente à l'action de poser un agir du non-moi. Autrement dit, il s'agit de découvrir comment ces deux actions du moi : poser en soi-même un pâtir et poser un agir dans le non-moi, pourraient être pensées comme étant, *en un certain sens*, équivalentes.

Sans passer par tous les méandres de la démonstration de Fichte, j'expose tout de suite la solution de ce paradoxe. Le moi, originairement, c'est-à-dire du fait de son essence propre, pose sa propre réalité sans aucune restriction, c'est-à-dire qu'il pose sa propre activité comme absolue, ou ce qui est la même chose : comme illimitée. Maintenant s'il ne pose néanmoins en lui-même qu'un *quantum* limité d'activité, il doit y avoir à cela une

⁴⁸⁸ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 148-149/GA, I, 2, p. 304-305.

raison. En d'autres termes, si le moi ne pose en lui-même *qu'une partie* de l'activité totale, ce ne peut être que parce que quelque chose l'empêche de poser en lui la totalité de l'activité. Ce quelque chose ne pouvant être en lui, il doit être posé = non-moi. Certes l'activité en question fut posée librement, et en tant que telle elle appartient au moi, le moi en est lui-même la cause, et il le reconnaît. Aussi pose-t-il cette activité en lui. Mais en tant que limitée, elle ne lui appartient pas, de sorte qu'il la rapporte à un non-moi.

La démarche qui doit amener le moi à se poser comme limité par le non-moi est donc la suivante. Le moi, par nature, tend à poser en lui-même une activité sans limite. Dans l'effectuation de cette action d'étendre son action à l'infini, cependant, il heurte à une force contraire, face à laquelle son simple agir se transforme en effort (sentiment de peine⁴⁸⁹). Dans les termes de Fichte, le moi, dans son « activité tendant à prendre de l'expansion (*weiter hinaus strebende Thätigkeit*) »⁴⁹⁰ doit subir un « choc (*Anstoß*) »⁴⁹¹, à l'occasion duquel elle soit pour ainsi dire refoulée en elle-même et transformée en soif d'infini (ou *tendance* vers l'infini).

Ainsi, bien que cela ne suffise pas à expliquer comment il peut y avoir un non-moi pour le moi, il demeure certain qu'il n'existe pour le moi aucun non-moi, sinon dans la mesure où le moi agit lui-même de son côté, et cela d'un agir libre. De même, il n'est pas nécessaire, pour que le moi en arrive à poser la réalité du non-moi, que le moi fasse effectivement l'expérience d'un non-moi, mais *il suffit qu'il fasse l'expérience de sa propre incapacité à étendre son activité à l'infini*. Autrement dit, le moi n'expérimente pas positivement la réalité du non-moi, le non-moi de son point de vue n'est pas réellement actif, il n'agit pas réellement sur le moi, mais il ne fait que s'opposer à l'action du moi. Bref, il s'agit d'une force négative, ou ce qui est la même chose : d'une force d'*inertie*, qui ne limite pas activement, mais qui porte le moi à réfléchir sur lui-même et à reconnaître librement sa limitation. Fichte écrit à ce propos :

Das auszuschliessende objective braucht gar nicht vorhanden zu seyn; es darf nur bloss, dass ich mich so ausdrücke, ein Anstoß für das Ich vorhanden seyn, d.h. das subjective muss, aus irgend einem nur ausser der Thätigkeit des Ich liegenden Grunde, nicht weiter ausgedehnt werden können. Eine solche Unmöglichkeit des

⁴⁸⁹ Sur ce point, voir Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 211/GA, I, 2, p. 355.

⁴⁹⁰ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 212/GA, I, 2, p. 356.

⁴⁹¹ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 210 sq./GA, I, 2, p. 355 sq.

*weiteren Ausdehnens machte denn aus – den beschriebenen blossen Wechsel, oder das bloss Eingreifen; er begrenzte nicht, als thätig, das Ich; aber er gäbe ihm die Aufgabe, sich selbst zu begrenzen.*⁴⁹²

À ce stade, la partie de la *Grundlage* concernant la fondation du savoir théorique (§4), dont le but était d'expliquer comment le moi parvient à se penser comme limité par le non-moi, peut être considérée achevée. Bien sûr, la tâche que nous nous étions fixée dans cette partie n'est pas encore pleinement atteinte. En effet, une question, de toute évidence, demeure : comment le moi peut-il à la fois reconnaître qu'il se heurte à un obstacle extérieur, c'est-à-dire se reconnaître lui-même comme limité, et se poser néanmoins en tant que moi ? Il est aisé toutefois d'apercevoir la réponse exigée par cette question : si le moi, tout en se reconnaissant limité par le non-moi, c'est-à-dire : tout en reconnaissant que le non-moi fait obstacle à son action, peut néanmoins se poser et se reconnaître lui-même en tant que moi, *ce ne peut être que parce qu'il se pose lui-même à son tour comme limitant le non-moi*. Autrement dit, ce ne peut être que parce qu'il pose que la force avec laquelle le non-moi s'oppose à son action est destinée à être peu à peu, de manière asymptotique, réduite à néant. De cette façon, le moi pose certes son action comme limitée, mais comme destinée à l'être de moins en moins. Ainsi, on voit que la résolution de la question de la possibilité de la relation théorique, à savoir la question de savoir comment le moi en vient à se poser comme limité par le non-moi, dépend de la résolution d'une autre question, qui ne relève pas pour sa part de la fondation du savoir théorique, mais au contraire de la fondation du savoir pratique, à savoir la question de savoir comment le moi en vient cette fois-ci à se poser comme limitant lui-même à son tour le non-moi. En d'autres termes, la possibilité de penser sans contradiction la proposition : *le moi se pose comme limité par le non-moi*, dépend de notre aptitude à penser sans contradiction cette autre proposition : *le moi se pose comme limitant le non-moi*. Nous ne comprendrons comment le moi parvient à se poser lui-même comme *moi fini*, ce qui paraît éminemment paradoxal, que si nous parvenons à comprendre comment le moi parvient à se penser, sans contradiction, comme limitant le non-moi. C'est pourquoi, comme le dit Fichte, la philosophie théorique doit précéder la philosophie pratique. À savoir précisément parce que celle-ci fonde la

⁴⁹² Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 210/GA, I, 2, p. 354-355.

possibilité de celle-là, étant donné que le procédé philosophique, comme il ressort de ce qui précède, consiste à remonter de condition en condition jusqu'à ce que les propositions à élucider soient entièrement comprises quant à leur possibilité⁴⁹³.

C'est aussi pourquoi il faut dire que, dans la partie de la *Grundlage* concernant le fondement du savoir théorique, il est impossible de trancher la question de savoir si le non-moi est pour le moi quelque chose de réel ou quelque chose de simplement idéal, ou ce qui est la même chose : *de trancher définitivement en faveur de l'idéalisme ou du réalisme*. À l'issue de cette première partie, comme l'écrit Fichte, chacun de ces deux systèmes apparaît tout aussi défendable, ou mieux : tout aussi *indéfendable*, que l'autre. Car aucun des deux systèmes ne peut rendre compte, à ce stade, de la possibilité de l'affirmation proprement théorique selon laquelle le moi serait limité par le non-moi. Le réaliste peut certes expliquer pourquoi l'idéalisme est insoutenable, étant donné que le moi, dans la mesure où il se considère lui-même en tant qu'*intelligence*, c'est-à-dire dans la mesure où il se considère dans sa relation théorique à l'objet, est pour lui-même incapable de rendre compte de sa propre réalité sans faire intervenir la réalité d'une chose en soi, absolument extérieure à lui. De même, l'idéaliste peut fort bien expliquer pourquoi le réalisme est insoutenable, étant donné que l'hypothèse selon laquelle le moi devrait admettre la réalité d'une chose en soi extérieur à lui ne permet pas non plus de rendre pleinement compte de la relation théorique, qui suppose aussi que le moi puisse se poser lui-même en tant que moi, c'est-à-dire en tant que réalité infinie. Bref, chacun des deux systèmes peut se faire valoir par la négative, mais aucun des deux ne peut démontrer qu'il est effectivement pensable. Voici ce qu'écrit Fichte à ce propos :

*Demnach ist die wahre Streitfrage des Realismus und des Idealismus die: welchen Weg man in Erklärung der Vorstellung nehmen solle. Es wird sich zeigen, dass im theoretischen Theile unserer Wissenschaftslehre diese Frage völlig unbeantwortet bleibt, d.i. sie wird dahin beantwortet: beide Wege sind richtig; man ist unter einer gewissen Bedingung genöthigt, den einen, und unter der entgegengesetzten Bedingung den anderen zu gehen; und dadurch wird denn die menschliche, d.h. alle endliche Vernunft in Widerspruch mit sich selbst versetzt, und ist in einem Cirkel befangen. Ein System, in welchem dieses gezeigt wird, ist ein kritischer Idealismus, welchen Kant am consequentesten und vollständigsten aufgestellt hat.*⁴⁹⁴

⁴⁹³ Voir Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 126/GA, I, 2, p. 286.

⁴⁹⁴ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 155-156/GA, I, 2, p. 310-311.

Reste que l'idéaliste, à l'issue de la partie théorique de la *Grundlage*, possède un avantage non négligeable sur le réaliste : c'est que la thèse qu'il défend, si elle reste encore à démontrer, demeure néanmoins théoriquement possible, tandis que la thèse matérialiste ou réaliste pour sa part se trouve déjà irrémédiablement ou définitivement réfutée. En effet, la possibilité de la compréhension de la relation théorique dépend maintenant de la compréhension de la relation pratique. Or dans la mesure où celle-ci est comprise, le moi est posé comme disposant d'un pouvoir de limitation sur le non-moi, c'est-à-dire qu'il est démontré que le moi a le pouvoir de repousser à l'infini les limites que lui imposent le non-moi. Mais dans ces conditions, le non-moi n'a plus aucune réalité en soi, aucune réalité substantielle, puisqu'il est destiné, ultimement, à disparaître complètement. Ainsi, tout l'espoir de la science est entre les mains de l'idéaliste.

* * *

Afin de clarifier et de faire ressortir l'originalité et la spécificité des conclusions auxquelles nous sommes parvenus à travers l'étude de la première partie de la déduction, comparons maintenant ces conclusions à l'interprétation la plus courante de la *Grundlage*, à savoir l'interprétation popularisée par Philonenko (mais se trouvant déjà en grande partie chez Hegel).

D'après celle-ci, Fichte, dans les trois premiers paragraphes de la *Grundlage*, expose le paradoxe qui doit être résolu dans la suite du texte. Ce paradoxe réside en ceci que, dans la conscience empirique, le sujet trouve aussi bien l'affirmation de la réalité du moi comme identité à soi que l'affirmation de la réalité d'un non-moi opposé au moi. La question est alors de savoir comment ces deux affirmations peuvent être conciliées. Jusqu'ici, l'interprétation proposée dans la présente thèse s'accorde avec l'interprétation dominante. Relativement aux §4 et 5 de la *Grundlage*, cependant, les conclusions auxquelles nous sommes parvenus s'opposent à cette interprétation. D'après l'interprétation dominante, Fichte au §4 démontrerait que le paradoxe soulevé aux §1 à 3 est insoluble théoriquement; c'est-à-dire qu'il démontrerait que la coexistence actuelle du moi et du non-moi est absolument impensable. Autrement dit, le §4 de la *Grundlage*,

d'après l'interprétation courante issue de Philonenko, doit être comprise en tant qu'échec de la raison théorique ou spéculative à concilier l'existence du fini (le moi dans son opposition au non-moi) et de l'infini (le moi comme conscience de son identité pure). Conséquemment, le rapport entre le fini et l'infini ne doit pas être compris comme rapport de coexistence actuelle, mais comme rapport de la réalité effective à la réalité idéale, ce qui fait l'objet de la démonstration du §5. Dans cette optique, le moi en tant qu'identique à lui-même n'aurait aucune réalité effective, mais ne serait affirmé qu'en tant que réalité idéale, pratique ou régulatrice, tandis que le moi dans son opposition au non-moi détiendrait le monopole de la réalité proprement dite.

D'après les conclusions auxquelles nous sommes parvenus, cependant, cette interprétation apparaît fausse. En effet, en vertu de cette interprétation, le §4 de la *Grundlage* n'a qu'une portée négative : le §4 ne ferait que démontrer l'impossibilité de penser la coexistence du moi absolu et du moi fini. Mais cette interprétation s'accorde si peu avec le texte du §4 qu'elle rend inintelligible jusqu'à son titre : *Fondation du savoir théorique*. Qu'est-ce que le savoir théorique? C'est la conscience de la limitation du moi par le non-moi. Autrement dit, la question soulevée au §4 est la question de savoir comment le moi peut se penser comme limité par le non-moi tout en continuant de se penser comme moi. Se pose alors la question : en quoi le fait de démontrer l'impossibilité de la synthèse du moi absolu et du moi fini permettrait-il de comprendre la possibilité du savoir théorique? Bien loin d'expliquer la possibilité du rapport théorique, une telle démonstration le rendrait au contraire pleinement inintelligible. Car il va de soi que, s'il était impossible de penser ensemble la réalité du moi et celle du non-moi, il serait également impossible de penser que le moi est affecté par un non-moi. On peut d'ailleurs faire très exactement le même raisonnement en ce qui concerne le §5 de la *Grundlage*, qui doit fonder cette fois-ci la possibilité du savoir pratique. Qu'est-ce que le savoir pratique? C'est la conscience de ceci que le moi limite le non-moi. Or il est évident que, dans la mesure où le §4 démontre qu'il est impossible de penser la coexistence du moi et du non-moi, il est également démontré qu'on ne peut penser un moi agissant sur le non-moi. Comme le dit si bien John Lachs encore une fois : "*The theoretical and the practical parts of the Science of Knowledge constitute attempts to understand the relation of the self to*

the not-self; accordingly, there must be both self and not-self for these investigations to make sense."⁴⁹⁵ Ainsi, non seulement l'interprétation dominante rend incompréhensible la première partie de la déduction de la *Grundlage*, en compromettant la possibilité du savoir théorique, mais elle ruine également la possibilité de comprendre l'articulation qui existe entre le §4 et le §5 concernant la fondation du savoir pratique.

Pour comprendre cette articulation, il faut comprendre la raison pour laquelle il est nécessaire, à l'issue du §4, de s'interroger quant à la possibilité du savoir pratique. Or, puisque Fichte, comme il l'explique lui-même⁴⁹⁶, procède en remontant du conditionné à la condition, cette raison ne peut être que la suivante : il est nécessaire, à l'issue du §4, de s'interroger quant à la possibilité du savoir pratique, parce que la conclusion du §4 est que la possibilité du savoir théorique est conditionnée par la possibilité du savoir pratique. Comme il l'écrit :

*Es wird sich zeigen, (...) warum die Reflexion vom theoretischen Theile ausgehen müsse; ohngeachtet sich im Verfolg zeigen wird, dass nicht etwa das theoretische Vermögen das praktische, sondern dass umgekehrt das praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache; (dass die Vernunft an sich bloss praktisch sey, und dass sie erst in der Anwendung ihrer Gesetze auf ein sie einschränkendes Nicht-Ich theoretisch werde). – Sie ist es darum, weil die **Denkbarkeit** des praktischen Grundsatzes sich auf die Denkbarkeit des theoretischen Grundsatzes gründet. Aber von der Denkbarkeit ist ja doch bei der Reflexion die Rede.*⁴⁹⁷

Autrement dit, s'il est nécessaire de se demander, au §5, comment le moi peut se penser lui-même comme agissant sur le non-moi, c'est parce qu'il s'est révélé, à la fin du §4, qu'il était nécessaire de résoudre cette question afin de comprendre comment le moi pouvait se penser comme limité par le non-moi. Ce n'est donc pas l'impossibilité ou l'échec de quoi que ce soit qui ressort à la fin du §4, mais simplement le caractère conditionné d'un premier état de choses, et la nécessité d'examiner les conditions de possibilité d'un second. Comme l'écrit John Lachs :

⁴⁹⁵ J. Lachs, « Is There an Absolute Self? », p. 176.

⁴⁹⁶ Voir Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 445-446/GA, I, 4, p. 204-205. Passage déjà cité (voir introduction).

⁴⁹⁷ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 126/GA, I, 2, p. 286. Voir aussi Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 264/GA, I, 2, p. 399 : „Die Vernunft könne selbst nicht theoretisch seyn, wenn sie nicht praktisch sey; es sey keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sey; die Möglichkeit aller Vorstellung gründe sich auf das letztere.“ À propos du primat de la raison pratique chez Fichte, voir A. J. Mandt, « Fichte's Idealism in Theory and Practice », p. 127 sq.

The two deductions [c'est-à-dire celle du §4 et celle du §5] are (...) dependent on each other and constitute a single whole; neither can be successful if its mirror image is a total failure.

If Mandt had focused his interpretation of the failure of the theoretical deduction on the method Fichte employs, he could have seen at once that the enterprise of knowledge cannot totally collapse. It simply shows itself inadequate in the end and thereby opens the door for the practical deduction to complete what it began.⁴⁹⁸

Si l'on admet ce qui précède, c'est-à-dire : si l'on accepte de considérer que Fichte au §4 de la *Grundlage* fait ressortir que la compréhension de la possibilité du savoir théorique dépend de la compréhension de la possibilité du savoir pratique, alors il est facile de comprendre également que la doctrine réaliste selon laquelle il existerait quelque chose en dehors de la représentation, à l'issue du §4, se trouve déjà réfutée. En effet, reconnaître que la compréhension de la possibilité du savoir théorique dépend de la compréhension de la possibilité du savoir pratique signifie : reconnaître que le moi ne peut se penser comme limité par le non-moi que s'il se pense en même temps comme limitant le non-moi. Or se penser comme limitant le non-moi signifie : se penser comme susceptible de repousser à l'infini la limite que le non-moi oppose au moi, ce qui est très précisément la même chose que de penser le non-moi comme n'ayant en bout de ligne absolument aucune réalité en soi (aucune réalité irréductible). Bref, c'est poser que la relation théorique n'est pensable que d'un point de vue idéaliste. À la fin de la première partie de la *Grundlage*, concernant le fondement de la raison théorique, donc, le réalisme naïf, consistant à affirmer que le monde existe effectivement en dehors ou indépendamment du moi ou de l'esprit, est déjà réfuté, et le seul système encore recevable ou possible demeure l'idéalisme. C'est bien entendu ce que veut dire Fichte lorsqu'il déclare, dans une célèbre lettre à Reinhold, que « la question fondamentale dont s'occupe la doctrine de la science », à savoir : « si le moi originairement ne pose que soi, comment parvient-il à poser encore autre chose comme lui étant opposé ? comment parvient-il à sortir de soi ? », est « résolue jusqu'à un certain point dans la partie théorique », mais ne « reçoit une entière réponse » que « dans la partie pratique »⁴⁹⁹. En effet, cette question, dans la partie théorique, est partiellement résolue, c'est-à-dire qu'il est démontré, dans la partie théorique, qu'il est absolument impensable

⁴⁹⁸ J. Lachs, « Is There an Absolute Self? », p. 175.

⁴⁹⁹ Fichte, Lettre 294 à K. L. Reinhold (2 juillet 1795), GA, III, 2, p. 345.

que quelque chose existe en dehors de moi (en dehors de ma représentation). Elle ne reçoit une réponse pleinement satisfaisante que dans la partie pratique, cependant, parce que c'est dans la partie pratique que sera démontré comment le moi peut admettre la réalité d'un non-moi alors qu'il n'existe originairement rien d'autre que le moi comme activité réflexive. Alexis Philonenko, dans son ouvrage sur la *Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, interprète le passage de la lettre qui vient d'être cité comme suit : la question de la doctrine de la science, dans la partie théorique de la *Grundlage*, est résolue jusqu'à un certain point, car elle démontre qu'il est « dans une certaine mesure »⁵⁰⁰ possible de « comprendre la doctrine de la connaissance sans tomber dans l'idéalisme absolu »⁵⁰¹, que « dans la philosophie théorique le moi sort de lui-même et que « jusqu'à un certain point » la théorie de la connaissance (...) est réaliste »⁵⁰². Pour Philonenko, « le point essentiel »⁵⁰³, à savoir : « dépasser l'idéalisme et surtout à travers lui le solipsisme ou « égoïsme » »⁵⁰⁴, après les §1-4 de la *Grundlage*, « est au fond déjà obtenu »⁵⁰⁵. Cependant, il ressort de ce qui précède que c'est exactement l'inverse qui est vrai : dans la partie théorique de la *Grundlage*, il est « jusqu'à un certain point » déjà démontré que rien n'existe à l'extérieur du moi, au sens où il est déjà démontré que la thèse réaliste est rationnellement inconsistante; tandis que la possibilité de la consistance demeure du côté de l'idéalisme. En d'autres termes encore, la thèse réaliste, à l'issue de la partie de la *Grundlage* concernant la fondation du savoir théorique, ne subsiste encore que sur le mode de l'antithèse, c'est-à-dire dans la seule et unique mesure où la thèse idéaliste reste encore à démontrer : la force de la thèse réaliste réside tout entière dans l'incapacité de l'idéaliste à démontrer la sienne; tout le discours du réaliste consiste à identifier les failles du discours idéaliste.

C'est là la conclusion du §4 de la *Grundlage*. Fichte prend d'ailleurs la peine de le démontrer en détails à la toute fin du §4, à savoir dans la *Déduction de la représentation* (*Deduction der Vorstellung*) : étant donné le moi comme activité réflexive de la pensée et,

⁵⁰⁰ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 26.

⁵⁰¹ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 26.

⁵⁰² A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 26.

⁵⁰³ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 24.

⁵⁰⁴ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 26.

⁵⁰⁵ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 26.

en lui, le simple *Anstoß* susdit, la totalité de la représentation, c'est-à-dire : la totalité de la nature, est donnée. Il écrit en ce sens :

*Wenn einmal ein Ich gesetzt, und ein Nicht-Ich demselben entgegengesetzt ist, so ist auch, laut der gesamten theoretischen Wissenschaftslehre, ein Vorstellungsvermögen mit allen seinen Bestimmungen gesetzt. Auch ist das Ich, insofern es schon als Intelligenz gesetzt ist, bloss durch sich selbst bestimmt, wie wir soeben erinnert und im theoretischen Theile erwiesen haben.*⁵⁰⁶

Autrement dit : rien ne correspond au monde en dehors de notre représentation :

*Die realistische Hypothese, dass etwa der Stoff der Vorstellung von aussen her gegeben seyn möchte, käm im Verlaufe unserer Untersuchung allerdings vor; sie musste gedacht werden, und der Gedanke derselben war ein Factum des reflectirenden Bewusstseyns; aber wir fanden bei näherer Untersuchung, dass eine solche Hypothese dem aufgestellten Grundsatz widerspreche, weil dasjenige, dem ein Stoff von aussen gegeben würde, gar kein Ich seyn würde, wie es doch laut der Forderung seyn soll, sondern ein Nicht-Ich; dass mithin einem solchen Gedanken gar nichts ausser ihm correspondiren könne, dass er völlig leer, und als Gedanke eines transscendenten, nicht aber transscendentalen Systems zu verwerfen sey.*⁵⁰⁷

Aussi est-ce une erreur que d'affirmer, comme on le fait souvent depuis Schelling⁵⁰⁸, que le *matérialisme* admettant l'existence d'une chose en soi extérieure à la représentation et l'*idéisme* qui la nie constituent selon Fichte, d'un point de vue strictement théorique, deux systèmes philosophiques tout aussi recevables l'un que l'autre. Fichte le dit d'ailleurs très clairement dans une lettre à Schelling datant de 1801 : cette interprétation témoigne, déclare-t-il, d'une mauvaise compréhension de la doctrine de la science :

Ihre einmalige Äusserung im Philosophischen Journale von zwei Philosophien, einer idealistischen und realistischen, welche – beide wahr, nebeneinander bestehen können, der ich auch sogleich sanft widersprach, weil ich sie für unrichtig einsahe,

⁵⁰⁶ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 249/GA, I, 2, p. 387. Sur ce point, voir aussi Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 248/GA, I, 2, p. 386.

⁵⁰⁷ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 220/GA, I, 2, p. 363.

⁵⁰⁸ Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795), p. 75 : „Mein Grund für die Behauptung, daß die beiden sich durchaus entgegengesetzten Systeme, Dogmatismus und Kriticismus [c'est-à-dire matérialisme et idéisme], gleich möglich sind, und daß beide so lange neben einander bestehen werden, als nicht alle endliche Wesen auf derselben Stufe von Freiheit stehen, ist kurz gesagt dieser : daß beide Systeme dasselbe Problem Haben, dieses Problem aber schlechterdings nicht theoretisch, sondern nur praktisch, d.h. durch Freiheit gelöst werden kann. Nun sind nur zwei Lösungen desselben möglich : die eine führt zum Kriticismus, die andre zum Dogmatismus.“

*erregte freilich in mir die Vermutung, daß Sie die Wissenschaftslehre nicht durchdrungen hätten.*⁵⁰⁹

Cette erreur commise par Schelling et, jusqu'aujourd'hui, par un grand nombre de commentateurs, repose essentiellement sur l'usage abusif qu'on a fait de certaines déclarations de Fichte, tirées notamment de la *Première introduction à la doctrine de la science* de 1797, sans les rapporter à leur contexte d'origine. Selon ces déclarations bien connues, le choix d'adhérer à telle ou telle philosophie dépend « de l'homme que l'on est »⁵¹⁰, c'est-à-dire de l'intérêt dont on est animé⁵¹¹, et non de la supériorité scientifique de l'un ou l'autre système, de telle sorte que l'idéaliste et le dogmatique ne peuvent se réfuter l'un l'autre⁵¹². Certains commentateurs ont déduit de ces déclarations qu'il n'existait selon Fichte aucun argument permettant de démontrer la supériorité scientifique de l'un sur l'autre, mais que l'adhésion à l'un ou l'autre de ces systèmes n'était selon Fichte qu'une question de caractère ou de goût personnel, ou encore l'effet d'un choix pleinement arbitraire. C'est ainsi que Tom Rockmore, par exemple, conclut à ce propos de la manière suivante :

*The evident weakness of this "psychogenetic" analysis is that, if both views are of equal value, no reason can be given to opt for one method as opposed to another (...).*⁵¹³

Or Fichte, s'il est vrai que ce soit selon lui l'intérêt qui détermine en bout de ligne l'adhésion d'un individu à l'un ou l'autre système, n'admet pas pour autant leur égalité scientifique. Bien au contraire, Fichte insiste à plusieurs reprises sur la supériorité théorique de l'idéalisme, et fournit effectivement toute une série d'arguments propres à faire ressortir cette supériorité, notamment dans la *Première introduction à la doctrine de la science* (1797)⁵¹⁴ et dans les *Annales du ton philosophique* (1797)⁵¹⁵, où il anéantit littéralement la thèse matérialiste. C'est d'ailleurs ce que fait remarquer Daniel Breazeale dans son article *How to Make an Idealist*, où il s'exprime à ce propos de la sorte :

⁵⁰⁹ Fichte, Lettre 605 à F. W. J. Schelling (31 mai – 7 août 1801), GA, III, 5, p. 43-44.

⁵¹⁰ Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 434/GA, I, 4, p. 195.

⁵¹¹ Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 433/GA, I, 4, p. 194).

⁵¹² Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 429/GA, I, 4, p. 191.

⁵¹³ T. Rockmore, « Fichte's Idealism and Marx's Materialism », p. 193.

⁵¹⁴ Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 435-440/GA, I, 4, p. 195-199.

⁵¹⁵ Voir Fichte, *Annalen* (1797), SW, II, p. 471-479/GA, I, 4, p. 304-310.

*Though there is indeed a sense in which he [Fichte] endorses the "temperamental thesis" which views one's decision concerning the proper starting point of philosophy as a reflection of one's own personality, this recognition must, in Fichte's case, be balanced against his insistence that one particular philosophy – namely, his own – is demonstrably superior to all others and his frequently reiterated arguments against any other philosophical systems and starting points.*⁵¹⁶

Il existe donc des arguments, et des arguments décisifs, dans l'esprit de Fichte, en faveur de l'idéalisme et en défaveur du matérialisme. Et en effet, Fichte ne se fait-il pas un point d'honneur de ne jamais affirmer quoi que ce soit sans en fournir la démonstration? Comme il l'affirme dans les *Annales du ton philosophique* (1797) :

Wir kennen in der ganzen Literatur, und ganz besonders in der philosophischen, gar nichts respectables, als – Gründe, und wir sind von der Richtigkeit dieser Meinung so innigst überzeugt, dass wir es für vollkommene Narrheit halten, noch etwas anderes zu respectiren. (...)

*Da das einzige, das wir respectiren, Gründe sind, so haben wir den festen Vorsatz, alles frei herauszusagen, was wir durch Gründe darthun können; und uns durch nichts die Hände binden zu lassen, als durch Unerweislichkeit.*⁵¹⁷

Cependant, prévoit Fichte, les adversaires de l'idéalisme resteront sourds à ces arguments, pour la simple et bonne raison qu'il n'est pas dans leur intérêt, du moins tel qu'ils se le figurent, de les comprendre. Ainsi, ils trouveront toujours une façon d'échapper aux conclusions de la preuve la plus irréfutable, parce qu'ils ne veulent tout simplement pas comprendre, étant donné que leur intérêt dans leur esprit se trouve lié à l'hypothèse de la chose en soi :

*Man kann dem Dogmatiker [c'est-à-dire le réaliste ou le matérialiste] die Unzulänglichkeit und Inconsequenz seines Systems zeigen, wovon wir sogleich reden werden : man kann ihn verwirren und ängstigen von allen Seiten; aber man kann ihn nicht überzeugen, weil er nicht ruhig und kalt zu hören und zu prüfen vermag, was er schlechthin nicht ertragen kann.*⁵¹⁸

Fichte ici, me semble-t-il, est on ne peut plus clair : le système matérialiste est absolument insoutenable et parfaitement réfutable; cependant, plusieurs ne sont pas disposés à apercevoir ses failles, parce qu'ils sont animés d'un intérêt qui les en empêche. Chez certains individus, cependant – plus rares, concède Fichte – l'intérêt dominant est lié à la

⁵¹⁶ D. Breazeale, « How to Make an Idealist », p. 98-99.

⁵¹⁷ Fichte, *Annalen* (1797), SW, II, p. 463-464/GA, I, 4, p. 296.

⁵¹⁸ Fichte, *Erste Einleitung* (1797), SW, I, p. 435/GA, I, 4, p. 195-196.

volonté d'être libre, de sorte qu'ils sont naturellement réceptifs à l'argument de l'idéaliste, qui prétend leur fournir la preuve de cette liberté. Il n'y a donc pas deux systèmes valables ou démontrables, selon Fichte, mais un seul : l'idéalisme, que certains, du fait de l'intérêt qui les anime, sont disposés à comprendre, tandis que les autres ne le sont pas.

Bref, le système matérialiste ou phénoménaliste, à la fin du §4 de la *Grundlage*, apparaît insoutenable; la seule chose qui soit encore incertaine, à ce stade, c'est la question de savoir s'il est possible de *démontrer* que l'objet de l'expérience se laisse réduire à la représentation, ou ce qui est la même chose : s'il est possible d'expliquer comment le moi peut être lui-même à l'origine de l'*Anstoß* qu'il est nécessaire de supposer à titre de condition de possibilité de la représentation empirique. Fichte écrit à ce propos :

*Das Nicht-Ich ist selbst ein Product des sich selbst bestimmenden Ich, und gar nichts absolutes und ausser dem Ich gesetztes. Ein Ich, das sich setzt, als sich selbst setzend, oder ein Subject ist nicht möglich ohne ein auf die beschriebene Art hervorgebrachtes Object (die Bestimmung des Ich, seine Reflexion über sich selbst, als ein bestimmtes, ist nur unter der Bedingung möglich, dass es sich selbst durch ein entgegengesetztes begrenze). – Bloss die Frage, wie und wodurch der für Erklärung der Vorstellung anzunehmende Anstoß auf das Ich geschehe, ist hier nicht zu beantworten; denn sie liegt ausserhalb der Grenze des theoretischen Theils der Wissenschaftslehre.*⁵¹⁹

C'est la question qui doit être résolue dans la partie concernant le savoir pratique. Je passe donc maintenant sans plus tarder à la résolution de cette question.

* * *

Sans passer par tous les méandres de la solution de Fichte, je me contente de présenter l'essentiel de l'argument.

D'après ce qui précède, le moi originaire n'est rien d'autre que le produit de l'activité réfléchissante de la pensée; en tant que la pensée fait retour sur elle-même, elle est pour elle-même = moi. Comme cette activité réflexive a lieu sur le mode de l'intuition, cependant, la conscience dont il s'agit ici n'est également qu'une conscience intuitive. Dans cette conscience, aucun objet n'est opposé au moi, car le moi de l'intuition est absolu. Or nous disons maintenant : ce moi absolu doit passer de la conscience intuitive à

⁵¹⁹ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 218/GA, I, 2, p. 361-362.

la conscience théorique ou conceptuelle, ce qui n'est possible que dans la mesure où son activité se heurte à une force d'inertie, dont il puisse poser l'origine = non-moi. C'est cette démarche que nous devons comprendre. Voici ce qu'il en est de cette démarche selon Fichte :

Dans l'acte originaire par lequel le moi fait retour sur soi, il accède à l'intuition de soi comme réalité absolue. En effet, il se saisit de la sorte – de manière intuitive il est bon de le répéter – comme étant absolument identique à lui-même, c'est-à-dire comme quelque chose d'absolument incommensurable, à quoi rien n'est opposé. En accédant à l'intuition de soi, le moi accède donc à l'intuition de ceci qu'il est absolument libre, qu'il n'existe absolument rien en dehors de lui-même pour lui imposer quelque contrainte que ce soit, de sorte que son être est absolument sans limite, ou ce qui est la même chose : *infini*. Or en tant qu'il se saisit lui-même immédiatement comme sans limite, et non pas comme opposé à quelque chose d'extérieur à lui, le moi, semble-t-il, n'est pour lui-même rien de déterminé et ne peut pas accéder à la conscience de soi conceptuelle. Pourtant, il doit y accéder et, par conséquent, il doit se saisir lui-même comme quelque chose de déterminé. Comment est-ce possible ?

À ce propos, la réponse de Fichte est la suivante : quelque chose de déterminé ou de limité, c'est une *quantité*. Le moi ne peut donc se concevoir lui-même que dans la mesure où il pose en elle-même une certaine quantité de réalité ou d'activité. Cependant, s'il se contentait de poser en lui une quantité *limitée* de réalité, il ne se poserait pas comme réalité absolue, et ne serait pas pour lui-même = moi. Par conséquent, afin d'accéder à la conscience conceptuelle, le moi doit non seulement poser en lui-même une quantité de réalité, mais poser également cette quantité de réalité comme infinie. Or qu'est-ce qu'une quantité infinie, sinon une *quantité éternellement croissante* ? Ainsi, le paradoxe en question trouve sa solution : que le moi se saisisse comme réalité infinie ne signifie pas qu'il se saisisse comme n'admettant *actuellement* aucune limite, comme si l'infini était un être fixe, mais cela signifie simplement qu'il saisit la quantité déterminée de réalité actuellement comprise en lui comme destinée à croître à l'infini, comme étant essentiellement en expansion. Comme l'a écrit Fichte :

*Das Ich ist gesetzt als Realität, und indem reflectirt wird, ob es Realität habe, wird es nothwendig als Etwas, als ein Quantum gesetzt; es ist aber gesetzt als alle Realität; mithin wird es nothwendig gesetzt als ein unendliches Quantum, als ein die Unendlichkeit ausfüllendes Quantum.*⁵²⁰

Dans les deux tendances séparées que nous étions jusqu'à présent forcés d'attribuer au moi : l'une en vertu de laquelle il s'intuitionne lui-même et se pose comme réalité infinie, l'autre par laquelle il se conçoit lui-même et se pose comme réalité finie, nous reconnaissons maintenant deux aspects d'une seule et même tendance, à savoir la tendance à remplir l'infini, à s'accroître infiniment. Originellement, le moi fait retour sur soi et se saisit immédiatement lui-même comme pure identité, ce qui veut dire comme réalité infinie. Cependant, cette réalité infinie qu'il pose en lui de la sorte n'est pas un infini *donné*, mais un infini *mathématique*, c'est-à-dire une quantité croissante. Autrement dit, ce qu'il pose en lui de la sorte n'est rien d'autre que la capacité de conquérir et d'accumuler en lui-même une à une, à partir du degré *un* de la réalité, chacune des unités de réalité faisant partie de l'ensemble infini des unités de réalité possibles. Or il ne doit pas y avoir de saut dans cette opération du moi, mais celle-ci doit consister en une patiente juxtaposition des unités de réalité ou d'activité les unes à côté des autres, de manière que le moi puisse apercevoir sa réalité ou son activité comme croissant de manière constante. Dans le cas contraire, en effet, il ne serait pas identique à lui-même, puisqu'il y aurait dans la conscience elle-même un *hiatus* qui empêcherait le moi de s'apercevoir comme tel. Le moi, dans l'acte de s'accroître, c'est-à-dire dans le processus par lequel il change, doit demeurer identique à lui-même s'il doit pouvoir s'apercevoir *comme moi*. Autrement dit, l'activité par laquelle le moi tend à remplir l'infini doit pour ainsi dire s'accomplir *dans le temps*. Il s'agit d'un processus qui "prend du temps". Ainsi, la tendance du moi, en vertu de laquelle il cherche à s'accroître infiniment, est frustrée dans ce processus. Car elle se heurte à la résistance de la temporalité dans laquelle est plongé le moi du fait de l'opération d'accumulation des unités qu'il doit accomplir afin de pouvoir s'apercevoir lui-même. Le moi aspire à l'infini actuelle, il voudrait *être infini*, comme si l'infini pouvait être une donnée achevée. Or il ne peut être moi pour lui-même qu'en tant qu'il se voit progresser

⁵²⁰ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 274/GA, I, 2, p. 407.

sans cesse (infiniment) dans l'accumulation des unités de réalité. Cette progression n'admettant aucun saut, le moi se sent alors limité dans sa progression par quelque chose qui lui est étranger. Car si le moi, en s'intuitionnant lui-même, s'est pour ainsi dire librement voué à la *déterminité* en général (le fait d'être limité d'une manière générale), il n'est pas libre de déterminer la limite particulière à laquelle il est confronté de manière actuelle, cette limite particulière lui étant imposée de manière nécessaire d'après son cheminement antérieur. Cette limite particulière, moyennant le travail de l'imagination – il s'agit bien sûr de l'imagination transcendante –, prend alors l'aspect de l'extériorité et devient = non-moi. En tant que telle, elle constitue ce que l'on appelle communément le monde. Qu'est-ce que le monde ? C'est la représentation de ce qui constitue actuellement ma limite, que je dois précisément dépasser. Ainsi, ce qu'on appelle le monde est une simple représentation, qui n'a pour moi de réalité que parce que j'ai, sans aucune raison, c'est-à-dire tout à fait librement, fait retour sur moi dans l'acte d'auto-intuition. La résistance qu'oppose le monde à mon vouloir et mon action ne suppose aucunement l'existence effective de quelque chose qui lui corresponde en dehors de ma représentation, mais elle s'explique du simple fait que le moi, en tant qu'il cherche à s'apercevoir lui-même, doit procéder d'une certaine manière et qu'il était nécessaire, à ce moment précis, qu'il se représente sa limite de cette façon.

Ainsi, comme le suggère Jürgen Mittelstraß, il n'est pas nécessaire d'admettre l'existence effective d'un objet extérieur à la représentation pour expliquer la possibilité de l'expérience, dans la perspective fichtéenne, mais l'objet selon Fichte n'est rien d'autre que la représentation de la résistance à laquelle se heurte le moi dans l'action de remplir ou de parcourir l'infinité. Comme il l'écrit :

*Die Objekte (der Erkenntnis) treten als Handlungswiderstände in den Blick. Als solche aber gehören sie noch zum Handeln selbst, treten als Resultat des (selbstbestimmten) Handelns auf und werden in diesem Sinne durch das Handeln bzw. (in Fichtescher Terminologie) durch das Ich „gesetzt“. Ihre Erklärung bedarf nicht der Annahme einer unabhängigen, der Erkenntnis selbst ihre Bestimmungen vorschreibenden Realität, und das heißt wieder : keiner Dinge an sich.*⁵²¹

⁵²¹ J. Mittelstraß, « Fichte und das absolute Wissen », p. 151.

C'est là le sens de la pulsion morale dont tout être humain (tout être conscient de sa propre existence) se trouve animé : j'ai conscience de moi comme devant agir sur le monde, au sens où j'ai conscience de devoir repousser toujours un peu plus les limites dans lesquelles je me représente être enfermé. J'ai conscience de devoir me prouver sans cesse à moi-même que ces limites sont susceptibles d'être repoussées, ou ce qui est la même chose : de me prouver à moi-même que mon propre être est susceptible de s'accroître sans cesse davantage. Il m'est impossible de renoncer à repousser davantage ces limites, c'est-à-dire qu'il m'est impossible de penser ces limites comme étant définitives et à jamais infranchissables, de penser mon propre être comme étant irrémédiablement limité à telle quantité ou à tel degré d'être, sans quoi je cesserais immédiatement d'être un moi pour moi-même (d'avoir conscience de ma propre existence). Ce serait comme m'anéantir moi-même. En effet, d'après ce qui précède, je ne me saisis en tant que moi qu'en tant que je me saisis comme infini. Je dois donc me penser comme n'ayant aucune limite fixe, ce qui n'est possible qu'en tant que je me prouve sans arrêt à moi-même que je suis en mesure de me dépasser, de dépasser les limites dans lesquelles je me trouvais enfermées jusqu'à présent. Au moment où je renonce à dépasser telles ou telles limites, au moment où j'admets telle ou telle limite comme infranchissable pour moi, je cesse d'être pour moi-même = moi, ou en d'autres mots : alors je m'anéantis moi-même. D'où l'affirmation de Fichte : „*Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich*“⁵²².

L'impasse dans laquelle nous nous trouvions à la fin de la partie théorique se trouve ainsi pleinement résolue. La question, je le rappelle, était de savoir quel est le fondement de l'*Anstoß* qui doit amener le moi à se limiter librement lui-même, ou ce qui est la même chose : à se reconnaître librement comme limité. Il nous paraissait incompréhensible alors, que l'activité du moi puisse à la fois rencontrer une force d'inertie et être lui-même à l'origine de cette force. En effet, cette possibilité paraissait supposer que le moi se saisisse comme limité de l'extérieur d'une part, tandis qu'une telle aperception de soi comme étant limité de l'extérieur paraissait compromettre la possibilité pour le moi de se concevoir *en tant que moi* d'autre part. Or nous savons maintenant que, dans la mesure où le moi s'intuitionne lui-même, il pose en lui-même non pas un infini *actuel*, mais un infini

⁵²² Fichte, *Zweite Einleitung* (1797); SW, I, p. 466/GA, I, 4, p. 219.

dynamique, c'est-à-dire une pulsion d'accumulation des unités de réalité, pulsion qui doit nécessairement se trouver frustrée et à se vivre elle-même en tant qu'*effort*, ce qui amène le moi à considérer qu'il se trouve limité de l'extérieur. D'où la possibilité de la conscience théorique. Celle-ci est possible parce que s'intuitionner comme absolu ou infini, comme le fait le moi de manière originaire, c'est se saisir non pas comme un infini actuel, mais comme une progression sans fin. En tant que le moi s'intuitionne comme absolu, il s'intuitionne donc à la fois comme infini et comme fini, à la fois comme croissant et comme contraint de se trouver à un stade déterminé de sa croissance. Et de l'opposition de ces deux aspects saisis dans l'intuition, le moi ne connaissant aucune contrainte, et le moi contraint d'incarner une condition d'existence déterminée, résulte la conscience théorique.

Et par là se trouve également résolu le problème général qui était le nôtre au tout début de notre investigation. En effet, nous cherchions à comprendre comment le moi peut parvenir à penser le moi et le non-moi comme se limitant réciproquement, ou ce qui est la même chose : nous cherchions à comprendre comment le moi peut se poser lui-même et poser le non-moi à la fois comme étant et comme n'étant pas, cela en des sens opposés. Car nous posions : le moi peut poser à la fois la réalité du moi et la réalité du non-moi dans la mesure où il pose que le moi est en un certain sens et que, en ce sens précis, le non-moi n'est pas; et inversement. Or nous comprenons maintenant pleinement cette proposition.

Tout d'abord, le moi pose lui-même, dans une certaine mesure ou en un certain sens, sa propre réalité et, en ce sens ou dans cette mesure, nie la réalité du non-moi. En effet, il est moi pour lui-même dans la mesure où il pose en lui-même une quantité de réalité progressant à l'infini ou, en termes populaires : dans la mesure où il pose en lui-même la faculté de s'améliorer infiniment. Tout moi pose nécessairement que les limites qui sont les siennes doivent pouvoir être repoussées à l'infini, et c'est précisément de ce fait qu'il est pour lui-même = moi. Et en tant qu'il se pose comme susceptible de réduire infiniment les limites qui sont les siennes, il pose qu'il n'y a pour lui, à toutes fins utiles, absolument aucune limite, ou ce qui est la même chose : il pose que le non-moi n'est absolument pas. Fichte sur ce point fait appel, à quelques reprises, à une analogie : de même que l'obscurité ne peut être pensée comme absolue, mais seulement comme une

petite quantité de lumière, de même le non-moi ne peut être pensé comme absolu, mais doit être pensé comme une petite quantité de moi (destinée à croître)⁵²³.

Ensuite, je pose la réalité du non-moi et, dans cette mesure, la non-réalité du moi. En effet, je me pose comme moi en tant que je pose ma limite comme réductible à l'infini (asymptotiquement). Mais si ma limite peut être repoussée à l'infini, elle doit l'être progressivement, par degrés, et dans ce processus de réduction de la limite, je suis précisément toujours confronté à une limite que j'ai, au stade où je me trouve actuellement, à dépasser. Or cette limite déterminée, à laquelle je suis présentement confronté, n'a pas été spécialement posée par moi, mais ce que j'ai posé, c'est simplement la *déterminité* en général. Cette limite déterminée m'est donc, en un certain sens, imposée de l'extérieur. À cet égard, par conséquent, je pose la réalité du non-moi et je suis pour moi-même limité. Ainsi, c'est à John Lachs encore une fois qu'il faut donner raison :

*This "Self" [le moi absolu de Fichte] is a self-generating, primordial activity. As the pure form of selfhood, it is without content; yet it is also self-limiting and by the law of its being gives rise to the world of appearances. Fichte characterizes it as "a pure activity which presupposes no object, but itself produces it."*⁵²⁴

⁵²³ Voir Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 144-145/GA, I, 2, p. 301.

⁵²⁴ J. Lachs, « Is There an Absolute Self? », p. 172.

Chapitre 9 :

La lecture idéaliste et le problème de l'intersubjectivité

Je crois avoir démontré par ce qui précède que la doctrine fichtéenne de la science n'admet aucune réalité extérieure au moi. Le non-moi dans son ensemble, selon Fichte, n'existe qu'à titre de représentation du moi. La présente thèse confirme ainsi la lecture traditionnelle, selon laquelle Fichte nie l'existence d'une chose en soi indépendante de l'esprit. À cet égard, cependant, l'interprétation proposée se heurte à une difficulté importante qui doit être examinée avec soin. Je veux parler de la difficulté à laquelle se trouve nécessairement confrontée la lecture idéaliste lorsque vient le moment d'aborder la question, devenue aujourd'hui incontournable, du rapport intersubjectif dans lequel Fichte pose tout moi possible. Ce point est d'une importance cruciale pour la présente thèse, car c'est précisément comme on le sait la question du statut de l'*autre* dans la philosophie de Fichte qui est devenue, pour toute une génération de commentateurs inspirée par Alexis Philonenko⁵²⁵ et Reinhard Lauth⁵²⁶, le talon d'Achille de l'interprétation idéaliste de Fichte.

Cette difficulté à laquelle se heurte l'interprétation idéaliste de Fichte se pose dans les termes suivants. Fichte, à quelques reprises au cours de son œuvre, affirme que la possibilité de la conscience de soi est conditionnée par l'intervention d'une conscience extérieure. Le moi, explique Fichte, ne peut devenir pour lui-même = moi sans éducation préalable. Par essence, donc, le moi s'inscrit dans un rapport à l'autre, il s'agit par essence, comme l'affirme aussi Feuerbach⁵²⁷, d'un être social. Le passage le plus clair et le plus éloquent à ce propos se trouve dans le *Fondement du droit naturel* de 1796-97 :

Der Mensch (so alle endliche Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts Anderes seyn kann, denn ein Mensch, und gar nicht seyn würde, wenn er dies nicht wäre – sollen überhaupt Menschen seyn, so müssen

⁵²⁵ Voir A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 22 sq.

⁵²⁶ Voir R. Lauth, « Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte ».

⁵²⁷ Voir Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus* (1866), p. 171-172. Passage déjà cité en introduction.

mehrere seyn. Dies ist nicht eine willkürlich angenommene, auf die bisherige Erfahrung oder auf andere Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines Einzelnen aus getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können. Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung. –

Die Aufforderung zur freien Selbstthätigkeit ist das, was man Erziehung nennt. Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, ausserdem würden sie nicht Menschen.⁵²⁸

Comment concilier cette explication de Fichte d'après laquelle un moi isolé est impossible avec le principe de base de l'idéalisme selon lequel le moi est par essence *un* et absolu ?

Pour le comprendre, reprenons le problème essentiel de la doctrine de la science tel qu'il se pose comme nous l'avons vu (voir chapitre 8) à l'issue de la seconde section de la *Grundlage* concernant le fondement du savoir théorique. Ce problème, je le rappelle, se présente ainsi : le moi doit à la fois pouvoir se penser en tant que moi, c'est-à-dire comme absolu, comme étant libre de toute influence extérieure, d'une part, et se reconnaître comme étant limité par quelque chose d'extérieur à lui d'autre part. La question est alors précisément de savoir comment il peut se poser comme étant à la fois libre et contraint, infini et fini. Comme l'écrit Copleston :

*The idealists [à savoir Fichte, Schelling et Hegel] tried (...) to understand the relation between the infinite and the finite. (...) The problem which faced them was that of including, as it were, the finite within the life of the infinite without depriving the former of its reality.*⁵²⁹

Considérons maintenant de nouveau la manière dont ce paradoxe fut résolu. En dernière analyse, la possibilité de résoudre ce paradoxe dépend de notre capacité à concevoir correctement l'infini. La manière habituelle de concevoir l'infini comme étant absolument opposé au fini, comme ce qui est effectivement ou *actuellement* sans aucune limite, est erronée. À partir de cette définition de l'infini, le mystère de la conscience théorique reste insoluble. Il ne faut pas concevoir l'infini comme une donnée, comme

⁵²⁸ Fichte, *Naturrecht* (1796-1797), SW, III, p. 39/GA, I, 3, p. 347.

⁵²⁹ F. Copleston, *A History of Philosophy*, VII, p. 12.

quelque chose de fixe, pour ainsi dire mort, sans mouvement. C'est alors en effet qu'on fait de l'infini quelque chose de fini, de définitif, qui se trouve pour ainsi dire à disposition, ce qui est contradictoire. Mais l'infini, compris correctement, est une réalité dynamique, c'est un mouvement, un être en expansion, bref : c'est une quantité croissante. Kant l'avait déjà bien compris, qui dans la *Critique de la raison pure* explique que le concept d'infini, en tant que concept d'une grandeur indépassable est erroné⁵³⁰. Il poursuit à ce propos de la sorte :

*Der wahre (transzendente) Begriff der Unendlichkeit ist : daß die sukzessive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann. Dieses enthält dadurch eine Menge (von gegebener Einheit), die größer ist als alle Zahl, welches der mathematische Begriff des Unendlichen ist.*⁵³¹

Dans la mesure où l'on admet que l'infini ne peut être conçu correctement que de cette façon, on se rend compte que le problème soulevé est aisément résolu. En effet, il est dès lors clair que, dans la mesure où le moi doit faire l'objet d'une conscience théorique, c'est-à-dire dans la mesure où il doit non pas simplement s'*intuitionner* en tant que moi (c'est-à-dire en tant qu'absolu ou infini), mais se *penser conceptuellement* comme tel également, il ne pourra le faire que moyennant le concept de l'infini mathématique⁵³². On aperçoit dès lors la raison pour laquelle le moi qui se conçoit comme infini doit nécessairement se concevoir en même temps comme fini : il est infini en tant qu'activité synthétique des unités de réalité qu'il ajoute successivement les unes aux autres, mais il est fini en tant que produit *actuellement* fini de cette activité synthétique. D'où la nécessité dans laquelle se trouve le moi de reconnaître l'existence d'un objet extérieur à lui : car si en tant que pure activité synthétique il est absolument infini, ne se reconnaît aucune limite et n'admet par conséquent aucun objet extérieur à lui, il se reconnaît une limite en tant que produit actuel de cette activité, et surtout en tant qu'activité synthétique ne pouvant

⁵³⁰ Voir Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Ak, III, p. 297.

⁵³¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Ak, III, p. 299.

⁵³² Il est à noter qu'on n'affirme pas ici que l'infini, en tant qu'absolument opposé au fini, n'existe pas. Au contraire, le moi originaire, qui n'est rien d'autre qu'un infini de ce genre, constitue bien plutôt d'après ce qui précède la seule et unique réalité proprement dite. Cependant, il s'agit là d'un inconcevable, qui ne peut être saisi par conséquent que sur le mode de l'intuition. Dans la mesure où il s'agit de concevoir l'infini, cependant, c'est-à-dire dans la mesure où il s'agit de faire de l'infini l'objet d'une conscience théorique, il ne peut être question que d'un infini mathématique, comme quantité actuellement limitée, mais croissante.

admettre de *hiatus* dans l'activité d'accumulation des unités de réalité. C'est ce qui amène le moi à se représenter (c'est-à-dire en un certain sens : à s'imaginer – il s'agit ici de l'activité de l'*imagination transcendante*⁵³³) qu'il existe quelque chose d'extérieur à lui (quelque chose qui ne dépend pas de sa volonté) : un non-moi, qui, quoique infiniment réductible, l'empêche pour ainsi dire de brûler des étapes dans cette activité de réduction. L'affirmation de Copleston se trouve ainsi confirmée, selon laquelle Fichte, comme les autres grands penseurs de l'idéalisme allemand, conçoit « l'infini non pas comme quelque chose qui se trouve au-dessus du fini, mais comme vie ou activité infinie s'exprimant dans et par le fini »⁵³⁴.

Telle est la conclusion générale de la *Grundlage*. La possibilité de la conscience théorique ne suppose pas seulement que le moi se saisisse comme limité par l'objet. Car dans ce cas, il ne serait pas pour lui-même absolu, ce qui revient à dire qu'il ne serait pas pour lui-même = moi. Mais elle suppose aussi et surtout que le moi se pense comme limitant lui-même l'objet, comme exerçant sur l'objet une activité causale, c'est-à-dire une activité par laquelle il soit en mesure de repousser infiniment les limites que lui impose l'objet. Alors il peut se penser comme absolu tout en étant pour lui-même actuellement fini, parce que se penser comme susceptible de repousser à l'infini les limites objectives revient à penser ces limites objectives comme n'ayant en elles-mêmes aucune réalité. C'est ce que veut dire Fichte lorsqu'il affirme que la possibilité de la conscience théorique est conditionnée par la conscience pratique : le moi est essentiellement pratique, parce que s'il ne se pensait pas comme susceptible de repousser infiniment la limite que l'objet lui impose, il ne pourrait pas non plus se penser comme limité par l'objet et parvenir à la conscience théorique.

À la fin de la *Grundlage*, donc, il semble bien que le paradoxe philosophique (identifié au chapitre 7) soit résolu une fois pour toutes. Fichte, dans la première section de la *Doctrine du droit* de 1796-1797, revient cependant sur cette conclusion pour démontrer que ce n'est pas le cas. Il reprend tout d'abord le résultat final de la *Grundlage* qui vient

⁵³³ Sur la question du rôle de l'imagination transcendante chez Fichte, voir le livre de F. Inciarte, *Transzendente Einbildungskraft*, ainsi que l'excellent article de D. Köhler, « Die Einbildungskraft und das Schematismusproblem ».

⁵³⁴ F. Copleston, *A History of Philosophy*, VII, p. 19.

d'être exposé : le moi ne peut se penser comme limité par un objet, ni donc par conséquent parvenir à la conscience théorique, que s'il s'attribue également une causalité sur l'objet. Comme il l'écrit : „*Das vernünftige Wesen kann (...) kein Object setzen (wahrnehmen und begreifen), ohne zugleich, in derselben ungetheilten Synthesis, sich eine Wirksamkeit zuzuschreiben.*“⁵³⁵ Mais par ailleurs, note-t-il, s'attribuer une libre causalité sur l'objet revient à s'attribuer une faculté de représentation permettant au sujet de la causalité de visualiser la fin qu'il se propose relativement à l'objet. Autrement dit, le moi ne semble pouvoir s'attribuer une causalité sur l'objet que dans la mesure où il admet préalablement la réalité de cet objet. Dans les termes de Fichte :

*Aber es kann sich keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne ein Object, auf welches diese Wirksamkeit gehen soll, gesetzt zu haben. Das Setzen des Objects, als eines durch sich selbst bestimmten, und insofern die freie Thätigkeit des vernünftigen Wesens hemmenden, muss in einem vorhergehenden Zeitpunkt gesetzt werden, durch welchen allein derjenige Zeitpunkt, in welchem der Begriff der Wirksamkeit gefasst wird, der gegenwärtige wird.*⁵³⁶

La conclusion de la *Grundlage* est donc à tout le moins problématique et paradoxale : d'un côté, il n'existe aucun objet avant que le moi ne s'attribue une causalité; d'un autre côté, le moi ne peut s'attribuer de causalité sans avoir admis d'abord la réalité de l'objet. Ce paradoxe doit être résolu, sans quoi tout le travail de réflexion accompli dans la *Grundlage* devient inutile et la conscience théorique demeure inexpliquée. Or résoudre ce paradoxe revient à découvrir une façon de penser ensemble ces deux propositions apparemment opposées. Bref, il nous faut trouver une manière de penser la causalité du sujet et l'objet lui-même comme une seule et même chose :

Der Grund der Unmöglichkeit, das Selbstbewusstseyn zu erklären, ohne es immer als schon vorhanden vorauszusetzen, lag darin, dass um seine Wirksamkeit setzen zu können, das Subject des Selbstbewusstseyns schon vorher ein Object, bloss als solches, gesetzt haben musste: und wir sonach immer aus dem Momente, in welchem wir den Faden anknüpfen wollten, zu einem vorherigen getrieben wurden, wo er schon angeknüpft seyn musste. Dieser Grund muss gehoben werden. Er ist aber nur so zu heben, dass angenommen werde, die Wirksamkeit des Subjects sey mit dem Objecte in einem und ebendemselben Momente synthetisch vereinigt; die Wirksamkeit des Subjects sey selbst das wahrgenommene und begriffene Object, das

⁵³⁵ Fichte, *Naturrecht* (1796-1797), SW, III, p. 30/ GA, I, 3, p. 340.

⁵³⁶ Fichte, *Naturrecht* (1796-1797), SW, III, p. 30/ GA, I, 3, p. 340.

*Object sey kein anderes, als diese Wirksamkeit des Subjects, und so seyen beide dasselbe.*⁵³⁷

La question est donc la suivante : comment cette synthèse est-elle possible ?

Nous avons à penser l'identité de l'objet et de la causalité du sujet. Or de toute évidence, la causalité du sujet ne peut faire l'objet de sa propre causalité, ou ce qui est la même chose : de sa propre faculté de se représenter une fin, avant qu'il ne se soit lui-même élevé à la conscience de soi théorique. En effet, toute la démarche de la doctrine de la science que nous avons exposée jusqu'à maintenant vise à expliquer la possibilité de la représentation. Autrement dit, la possibilité de se représenter quelque chose suppose la conscience théorique. Par suite, si la causalité du sujet doit néanmoins faire l'objet d'une représentation, si elle doit être néanmoins visée à titre de fin, *il faut nécessairement que la faculté de représentation qui se propose comme but la causalité du sujet soit celle d'une intelligence extérieure au sujet de la causalité visée*. En d'autres termes, il faut faire intervenir, afin d'expliquer la possibilité de la conscience théorique, un moi fini extérieur à la conscience dont il s'agit d'expliquer la possibilité. C'est ici précisément que vient se greffer, dans le système de Fichte, la *doctrine de l'intersubjectivité*. Pour que je devienne moi-même un moi fini, ayant la conscience conceptuelle de soi, il fallait nécessairement qu'un autre moi fini préexiste à ma propre finitude, et que ce moi se propose précisément comme objectif de m'élever à la conscience théorique. Bref, je ne deviens un être humain que dans la mesure où d'autres êtres humains cultivent en moi l'humanité. C'est pourquoi il faut dire avec Fichte, pour revenir au passage déjà cité, que « l'homme ne devient homme que parmi les hommes »⁵³⁸, et que « si en général il doit y avoir des hommes, il faut qu'ils soient plusieurs »⁵³⁹.

Nous disons donc : le moi de l'intuition, afin de s'élever à la conscience de soi théorique, doit se poser à la fois comme limité par le non-moi d'une part et comme limitant lui-même à son tour le non-moi d'autre part, ce qui d'après les conclusions auxquelles nous sommes parvenus n'advient qu'en tant qu'il se pose comme appelé de l'extérieur, par une autre conscience finie, à la conscience théorique. Ainsi, au moment même où le moi

⁵³⁷ Fichte, *Naturrecht* (1796-1797), SW, III, p. 31-32/ GA, I, 3, p. 341-342.

⁵³⁸ Fichte, *Naturrecht* (1796-1797), SW, III, p. 39/ GA, I, 3, p. 347.

⁵³⁹ Fichte, *Naturrecht* (1796-1797), SW, III, p. 39/ GA, I, 3, p. 347.

parvient à se poser face à un objet, il se pose comme un être raisonnable fini parmi d'autres, c'est-à-dire comme un individu au sein d'une communauté. En effet, la possibilité du rapport à l'objet, d'après ce qui précède, est conditionnée par le rapport à autrui. C'est en ce sens, très certainement, qu'il faut comprendre ce passage de la *Seconde introduction* de 1797 selon lequel le concept d'individualité, bien loin d'être équivalent au concept de moi, résulte de la synthèse des concepts de moi et de non-moi (de sujet et d'objet) :

*Die Ichheit (in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, Subject-Objectivität, oder wie man will) wird ursprünglich dem Es, der blossen Objectivität, entgegengesetzt; und das Setzen dieser Begriffe ist absolut, durch kein anderes Setzen bedingt, thetisch, nicht synthetisch. Auf etwas, das in diesem ersten Setzen als ein Es, als blosses Object, als etwas ausser uns gesetzt worden, wird der in uns selbst gewordene Begriff der Ichheit übertragen, und damit synthetisch vereinigt; und durch diese bedingte Synthesis erst entsteht uns ein Du. Der Begriff des Du entsteht aus der Vereinigung des Es und des Ich.*⁵⁴⁰

En effet, le sujet et l'objet, comme nous l'avons vu, s'opposent l'un à l'autre de telle sorte que le moi ne puisse admettre leur coexistence sans admettre en même temps l'existence d'un *alter ego*.

* * *

Ces conclusions de toute évidence sont problématiques en regard de la lecture idéaliste de Fichte défendue dans la présente thèse. Elles paraissent compromettre sérieusement sa cohérence. En effet, d'après les résultats auxquels nous sommes parvenus dans les chapitres précédents, le moi originaire accomplit selon Fichte de manière absolument spontanée l'acte de réflexion à l'occasion duquel il parvient à l'intuition de soi. Néanmoins, cet acte a lieu de manière nécessaire. Qu'il s'agisse d'un acte spontané signifie simplement qu'il a lieu de manière inconditionné, qu'il ne suppose pas l'intervention de quelque chose d'extérieur. Et aussi certainement que se produit l'acte d'auto-intuition du moi, celui-ci pose également la réalité d'un objet qui le limite d'une part et qu'il limite d'autre part, et s'élève de la sorte à la conscience théorique. Ainsi, la conscience théorique existe tout aussi nécessairement qu'il est nécessaire que le moi originaire saisisse lui-même

⁵⁴⁰ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 502/ GA, I, 4, p. 255.

sa propre existence sur le mode de l'intuition et nécessite l'intervention d'aucun agent extérieur au moi.

D'après ce qui vient d'être expliqué dans le présent chapitre, cependant, la possibilité de la conscience théorique ne serait pas possible sur la simple base de l'activité spontanée du moi de l'intuition, mais supposerait l'intervention d'une autre conscience. Il y a donc ici contradiction : d'un côté, l'activité auto-intuitive du moi doit suffire à expliquer la possibilité de la conscience théorique; mais d'un autre côté, la possibilité de la conscience théorique ne se laisse pas réduire à la conscience intuitive et ne peut être expliquée que par elle-même (la possibilité de la conscience théorique ne peut s'expliquer que par l'intervention d'un moi ayant déjà accédé à la conscience théorique).

Ainsi, la doctrine fichtéenne de l'intersubjectivité paraît inconciliable avec l'idée fondamentale de l'idéalisme selon laquelle toute réalité peut être pensée comme produit d'un moi absolu, conçu comme auto-intuition d'une intelligence pleinement englobante. Les conclusions auxquelles nous sommes parvenus jusqu'à maintenant dans le présent chapitre viennent donc, selon toute apparence, détruire la totalité de l'édifice théorique mis en place dans les chapitres précédents et réduire à néant tous les efforts que nous avons déployés afin de comprendre la possibilité de la relation théorique. C'est ici bien entendu que la lecture de Philonenko et de ses continuateurs puise toute sa force et sa pertinence. À ce stade, en effet, la question indéniablement s'impose : n'avons-nous pas ici tout de même enfin la preuve que Fichte niait, en faisant ressortir le caractère contradictoire de la notion de moi absolu, la possibilité même d'un tel moi ? Ne faut-il pas, en dernière analyse, donner raison à Philonenko et son école, et refuser à la doctrine fichtéenne de la science le statut d'*idéalisme égoïste* ? Il me semble pour ma part que cette conclusion, encore une fois, bien qu'elle paraisse s'imposer de prime abord, est trop hâtive

L'apparence paradoxale, ici, me semble-t-il, vient du fait qu'on ne porte pas suffisamment attention à la nature du moi que Fichte, d'après ce qui précède, érige en absolu. Car s'il est vrai, comme c'est bien le cas d'après les conclusions auxquelles nous sommes parvenus, que l'idéalisme fichtéen consiste à poser la possibilité de la conscience théorique comme conditionnée par la seule activité réflexive du moi, il est bien entendu que ce moi n'est pas le *moi individuel*. Comme l'écrit Copleston :

*Nor were they [the post-Kantian idealists] subjective idealists in the sense of holding that all objects of knowledge are the products of the finite human subject. True, Fichte's use of the word ego in his earlier writings tended to give the impression that this was precisely what he did hold. But the impression was mistaken. For Fichte insisted that the productive subject was not the finite ego as such but the absolute ego, a transcendental and supra-individual principle.*⁵⁴¹

Fichte le dit d'ailleurs explicitement dans une lettre à Jacobi :

*Mein absolutes Ich ist offenbar nicht das Individuum : so haben beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen mich erklärt, um mir die schändliche Lehre des praktischen Egoismus anzudichten.*⁵⁴²

Tout en affirmant la réalité de son moi absolu, Fichte ici rejette clairement l'interprétation selon laquelle ce moi ne serait rien d'autre que le moi de chacun, compris comme individualité, comme si la doctrine de la science visait à justifier l'attitude de l'égoïste se comportant comme si rien n'existait en dehors de sa propre personne.

On ne saurait donc y insister suffisamment : c'est l'activité réflexive de l'intelligence, non pas telle qu'elle rencontre telles ou telles limites chez tel ou tel individu déterminé, mais *en général*, qui est caractérisée par Fichte comme absolue. En d'autres termes, l'intelligence comprenant l'absolu n'est pas *mon* activité intellectuelle, comprise par opposition à l'activité intellectuelle des autres, mais c'est l'intelligence ou l'activité intellectuelle comprise par opposition à l'objet, c'est-à-dire par opposition à ce qui ne fait pas retour sur soi⁵⁴³. Bref, le moi absolu de Fichte, celui qui comprend toute réalité, n'est rien d'autre que ce que nous avons appelée le plus souvent jusqu'à maintenant, dans la présente thèse, le *moi de l'intuition*. Or nous ne devons pas conclure de l'existence de plusieurs moi individuels à l'impossibilité du moi absolu. Car si les moi individuels diffèrent les uns des autres sous un certain rapport, ils n'en sont pas moins identiques sous

⁵⁴¹ F. Copleston, *A History of Philosophy*, VII, p. 8.

⁵⁴² Fichte, Lettre 307 à F. H. Jacobi (30 août 1795), GA, III, 2, p. 392. Sur ce point, voir également Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 516-517/GA, I, 4, p. 267 : „Wenn z.B. ein System [il s'agit bien entendu de la doctrine de la science], dessen Anfang und Ende und ganzes Wesen darauf geht, dass die Individualität theoretisch vergessen, praktisch verläugnet werde, für Egoismus ausgegeben wird; von Leuten dafür ausgegeben wird, die gerade darum, weil sie selbst versteckte theoretische Egoisten, und offenbare praktische Egoisten sind, sich nicht zur Einsicht in dieses System erheben können; wenn aus dem Systeme geschlossen wird, der Urheber desselben habe ein böses Herz, und aus dieser Bösherzigkeit des Urhebers wieder geschlossen wird, dass das System falsch sey; so lässt dagegen durch Gründe sich nichts ausrichten (...).“

⁵⁴³ Voir Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 502/GA, I, 4, p. 255. Passage déjà cité un peu plus haut.

un autre, à savoir précisément en tant que ce sont des moi, ou ce qui est la même chose : en tant qu'ils s'opposent à l'objet. Autrement dit, ce n'est pas en tant que moi que les différents moi individuels se distinguent les uns des autres, mais précisément en tant qu'ils ne sont pas = moi, c'est-à-dire en tant qu'ils sont identiques à l'objet (relativement aux limites qui sont imposées à leur moitié pour les raisons identifiées au chapitre précédent (chapitre 8)). L'individualité est elle-même l'objet en moi. Considéré simplement dans leur opposition à l'objet, donc, c'est-à-dire : abstraction faite de leur caractère objectif ou objectal, par quoi ils se distinguent les uns des autres, les différents moi individuels ne sont rien d'autre qu'une activité d'auto-intuition indifférenciée. Le moi intuitif que Fichte pose comme absolu est l'opposé de l'individualité. Comme l'écrit ce dernier :

*Kurz, Ichheit und Individualität sind sehr verschiedene Begriffe, und die Zusammensetzung im letzteren lässt sich sehr deutlich bemerken. Durch den ersteren setzen wir uns allem, was ausser uns ist, nicht bloss Personen ausser uns, entgegen; und wir befassen unter ihm nicht nur unsere bestimmte Persönlichkeit, sondern unsere Geistigkeit überhaupt; und so wird das Wort in der philosophischen und in der gemeinen Sprache gebraucht.*⁵⁴⁴

Beaucoup de commentateurs négligent cette distinction entre l'individualité et le moi proprement dit. Alexis Philonenko, par exemple, lorsqu'il suggère que l'autre, en tant que *soi*, n'existe pas seulement *pour moi*, mais qu'il possède une existence extérieure au moi, montre qu'il n'est pas attentif à cette distinction⁵⁴⁵. En effet, il est faux à strictement parler de supposer que le moi puisse admettre un moi extérieur à lui. Car le moi, qu'il s'agisse du mien propre ou de celui de l'autre, n'est pas en dehors du moi, mais il est identique à lui-même et se trouve en soi. En tant que moi, je suis absolument identique à l'autre et je me confonds absolument avec lui. Et c'est en tant que je ne suis pas = moi,

⁵⁴⁴ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 504/GA, I, 4, p. 257.

⁵⁴⁵ Voir par exemple A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 24 : « Dans son exposé capital, les « Principes » [c'est-à-dire la *Grundlage*], Fichte parfaitement conséquent a commencé par traiter (§§ 1-4 des « Principes ») le problème de la connaissance : l'« autre » est tout d'abord objet, Non-Moi. Il est remarquable de constater que parvenu au point où il pouvait affirmer la nécessaire liaison du sujet et de l'objet Fichte a exprimé en deux formules ce résultat. L'une d'elle est : « Pas de Toi pas de Moi; pas de Moi pas de Toi ». Fichte dit que cette formule est propre à un langage « plus commun » que celui dont il use. La signification de cette formule est claire : la connaissance de la réalité de l'objet prépare la reconnaissance de la réalité d'autrui, qui tout d'abord n'est que Non-Moi. Le point essentiel – dépasser l'idéalisme et surtout à travers lui le solipsisme ou « égoïsme » – est au fond déjà obtenu ! »

c'est-à-dire en tant que telles et telles limites objectives me sont imposées, que je diffère de l'autre.

Ainsi, lorsque nous concluons avec Fichte que le moi de l'intuition ne peut s'élever à la conscience théorique sans se poser comme y ayant été appelé par un moi fini extérieur à lui, nous ne concluons rien qui soit contraire à l'hypothèse idéaliste, dans la mesure où nous posons que cette seconde conscience théorique est elle aussi le produit du moi intuitif, qui est absolument identique à l'activité réflexive posée au fondement du moi fini dont il conditionne la possibilité.

D'un point de vue fichtéen, donc, si nos conclusions sont justes, il nous faut nous représenter les choses de la manière suivante. Comme nous l'admettons naturellement dans la vie ordinaire, il existe une multitude de moi individuels finis. Ces moi se pensent comme opposés à l'objet d'une part, et comme opposés les uns aux autres d'autre part. Or une conscience finie ne peut se distinguer d'une autre sinon par son objet. Par conséquent, la multitude des moi individuels ont et n'ont pas le même objet, c'est-à-dire qu'ils ont tous le même objet, mais qu'ils l'aperçoivent d'un point de vue différent. En termes populaires : les individus se représentent qu'ils vivent dans le même monde et au sein de la même communauté humaine, mais chacun occupe dans ce monde une place différente, sur lequel il a par conséquent une perspective propre. Ces individualités, ou ce qui est la même chose : ces représentations diverses d'un même monde ou d'une même réalité, si nombreuses soient-elles, sont toutes le produit de l'acte par lequel le moi de l'intuition, essentiellement *un* et indifférencié, entreprend de s'élever à la conscience théorique, c'est-à-dire de se faire un concept de lui-même. Ainsi, comme le dit John Lachs : "*Both finite individuals selves and the correlative world of physical objects are the resultants of a single, unconditioned self.*"⁵⁴⁶

Mais pourquoi cette division de la conscience intuitive originaire en une multiplicité de consciences théoriques ou individuelles ? s'interrogera-t-on peut-être. La réponse à cette question découle de ce qui précède. S'élever à la conscience théorique, pour le moi de l'intuition, signifie se faire une image finie de quelque chose d'infini. Par conséquent, il ne doit pas, tel qu'établi au chapitre précédent (chapitre 8), se représenter

⁵⁴⁶ J. Lachs, « Fichte's idealism », p. 311.

lui-même immédiatement dans son absoluité, mais il doit se représenter lui-même comme étant dans un processus infini – n’ayant donc ni début ni fin – de conquête de sa propre représentation, comme cherchant à se faire une représentation toujours plus juste de lui-même. Dans ce but, il divise sa propre représentation de soi-même en une infinité de points de vue finis, destinés à se compléter et à se corriger les uns les autres au fil du temps. Ces différents points de vue sont ceux des générations successives d’êtres humains, qui s’efforcent incessamment, sur la base des efforts de ceux qui les ont précédés, de conquérir une image toujours plus juste de la réalité.

Bref, le moi de l’intuition est un, il est absolument indifférencié, et les multiples individualités sont le produit d’une seule et même activité : celle de l’intelligence universelle que Fichte érige en absolu. C’est en ce sens qu’il faut comprendre les affirmations de Fichte selon lesquelles la synthèse des points de vue des différents moi individuels constitue l’image de l’absolu, ou ce qui est la même chose : de Dieu⁵⁴⁷. En effet, l’absolu ou Dieu correspond au moi de l’intuition, en lui-même absolument infini. Or d’après ce qui précède, la conscience empirique n’est rien d’autre que le produit de l’activité de ce moi absolu, en tant qu’il pose les actions nécessaires en vue de s’élever à la conscience théorique, c’est-à-dire en vue de se faire une image conceptuelle ou finie de lui-même comme être infini. Si donc il est vrai que le moi intuitif ne peut parvenir à cette image de lui-même sans se diviser en une multiplicité d’êtres raisonnables finis⁵⁴⁸, il s’ensuit que la synthèse de leurs points de vue n’est rien d’autre que l’image de l’absolu ou de Dieu lui-même.

Ainsi, la lecture idéaliste de Fichte apparaît parfaitement conciliable avec la doctrine fichtéenne de l’intersubjectivité.

⁵⁴⁷ Voir par exemple Fichte, *Die Thatsachen des Bewußtseins* (1813), SW, IX, p. 528 : „Nicht was Ich, dies einzelne Individuum, diese Person bin, sondern was Alle vereint, ich mit eingeschlossen, sind, das ist die Erscheinung, ist das Bild ihres wahren Seins.“

⁵⁴⁸ Voir Fichte, *Die Thatsachen des Bewußtseins* (1813), SW, IX, p. 521-522 : „Die Erscheinung ist schlechthin durch sich Eins, ein Ganzes Bild = y. Die Erscheinung ferner, um sich zu erscheinen, um sich als Ich zu verstehen in ihrem Bilde y, spaltet sich in Iche.“

Conclusion :

Bilan et perspectives

Bilan

De l'étude attentive de la littérature secondaire concernant Fichte, il ressort que l'un des problèmes majeurs auxquels est aujourd'hui confronté l'interprète, relativement à l'œuvre de Fichte, se pose dans les termes suivants :

La doctrine fichtéenne de la science, de manière traditionnelle, est comprise comme un système idéaliste. Or le propos de l'idéalisme, suppose-t-on communément, est précisément de poser toute la réalité dans l'esprit ou l'intellect et de nier par conséquent la réalité des objets de l'expérience empirique. D'où l'on conclut traditionnellement que la doctrine fichtéenne est absurde et complètement insoutenable, étant donné que l'être humain se sent généralement peu disposé à considérer comme illusoire ce dont la réalité s'impose à lui avec tant de force et d'évidence.

Cette lecture, cependant, du point de vue d'un grand nombre de commentateurs, apparaît contraire à maintes affirmations de Fichte. Ce dernier, en effet, affirme à plusieurs reprises que la doctrine de la science est réaliste, c'est-à-dire qu'elle reconnaît la réalité de tout ce qui pour l'homme fait l'objet d'une expérience empirique au sens large. Il écrit par exemple à ce propos :

a)
*Die Wissenschaftslehre ist demnach realistisch.*⁵⁴⁹

b)
*Die Wissenschaftslehre hält zwischen beiden Systemen bestimmt die Mitte, und ist ein kritischer Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus, oder einen Ideal-Realismus nennen könnte.*⁵⁵⁰

En outre, le moralisme et le pragmatisme socio-économique et politique de Fichte, qui s'exprime dans les écrits pratiques, notamment dans la *Doctrin du droit naturel* (1796-1797) ou *L'État commercial fermé* (1800), paraissent peu compatibles avec la lecture idéaliste susdite. D'où l'on est tenté de conclure (et d'où plusieurs ont effectivement conclu) que Fichte ne saurait être idéaliste, mais qu'il s'efforce au contraire de réfuter cette

⁵⁴⁹ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 280/GA, I, 2, p. 411.

⁵⁵⁰ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 281/GA, I, 2, p. 412.

doctrine. C'est essentiellement la lecture de Hegel, reprise par Philonenko et son école, ainsi que par plusieurs commentateurs anglo-saxons actuels tels que Wayne M. Martin; la seule qui, jusqu'à présent, soit véritablement parvenue, dans le milieu des études fichtéenne, à s'imposer contre la lecture idéaliste traditionnelle. D'une manière générale, pourrait-on dire, cette lecture que l'on peut qualifier de *phénoménaliste* argumente en faveur de l'idée selon laquelle Fichte reconnaît l'existence d'une réalité extérieure à l'activité de l'intellect, dont la représentation ne constituerait par conséquent que l'apparence subjective. En d'autres termes, cette lecture vise à faire de Fichte un simple kantien au sens où on l'entend communément : l'homme selon Fichte ne connaît rien des choses telles qu'elles sont en soi – ce qui ne l'empêche pas cependant d'admettre leur existence –, mais seulement de leurs phénomènes.

Cependant, cette lecture est tout aussi problématique que la première, puisque Fichte, à plusieurs reprises, comme on a pu le voir tout au long de la présente thèse, pose clairement la réalité du moi absolu comme activité réflexive de l'intelligence d'une part, et nie encore plus clairement la réalité d'une chose en soi extérieure à l'intelligence d'autre part.

Le but de la présente thèse était précisément de produire une interprétation de Fichte qui puisse rendre compréhensible le réalisme pratique de Fichte, mais sans occulter son idéalisme égoïste, c'est-à-dire le fait qu'il pose la totalité de la réalité dans le moi comme action réflexive de la pensée. Autrement dit, l'objectif était ici de découvrir une manière de concilier ou de synthétiser l'idéalisme théorique ou spéculatif et le réalisme pratique de Fichte. Or par le plus singulier des hasards, il s'est avéré que le propos de Fichte, dans la doctrine de la science, était précisément d'expliquer comment le point de vue idéaliste et le point de vue réaliste aux sens susdits peuvent être conciliés. L'objectif de la présente thèse se confond tout à fait avec l'objectif poursuivi par Fichte dans la doctrine de la science.

Ce dernier dans la doctrine de la science, et notamment dans la *Grundlage*, part du point de vue idéaliste selon lequel toute la réalité doit être posée dans l'activité de l'intelligence, qu'il caractérise comme étant essentiellement réflexive et qu'il appelle pour cette raison *moi*. Et parce qu'il est bien entendu que cette activité d'aperception de soi,

dans l'absolu, ne peut avoir lieu comme saisie de soi moyennant le concept, qui n'est possible que par opposition à un non-moi, Fichte pose cette activité réflexive comme ayant lieu sur le mode de l'intuition, c'est-à-dire de manière immédiate. C'est là le fameux premier principe. D'où la question de la doctrine de la science : comment ce principe idéaliste est-il compatible avec la conviction propre à tout être humain qu'il existe quelque chose d'extérieur au moi ? Cette question, il est important de le comprendre, ne sous-entend pas que notre conviction relative à la réalité du non-moi soit illusoire. Mais elle questionne simplement la compatibilité de cette conviction, dont elle reconnaît la légitimité, avec la conscience du caractère absolu de la réalité du moi, qui est tout aussi indéniable. Ainsi, il est tout à fait juste de dire que Fichte part de l'*Antinomie de la raison pure* développée par Kant dans la première *Critique*, qui expose le conflit de l'idéalisme et du réalisme. Cependant, il en part non pas afin de démontrer que cette *Antinomie* exprime la contradiction insoluble dans laquelle se trouve enfermée l'esprit humain, comme le supposent Philonenko et son école, mais au contraire afin de la résoudre, c'est-à-dire afin de démontrer que les positions idéalistes et réalistes, en réalité, sont conciliables.

Si les résultats auxquels je suis parvenu sont justes, la solution proposée par Fichte à cet égard est la suivante :

Originellement, l'absolu, d'une manière absolument incompréhensible et sans qu'il soit possible d'expliquer pourquoi, se saisit ou s'aperçoit lui-même sur le mode de l'intuition. Or en tant qu'entité infinie, l'absolu n'est pas une donnée fixe – puisque le concept d'un infini en acte est contradictoire –, mais il ne peut s'agir que d'un être en expansion. L'absolu, par essence, comprend en lui-même une quantité de réalité croissante; c'est une entité dynamique, animée d'une pulsion de conquête et d'accumulation des unités de réalité⁵⁵¹. Or dans ce processus d'accumulation des unités de réalité, il n'y a pas de *hiatus* possible, pas de saut. Il s'agit d'un processus patient, qui suit éternellement son cours, sans que rien ne puisse l'en détourner. Par conséquent, du fait même que l'absolu s'aperçoive lui-même immédiatement et s'appréhende lui-même intuitivement comme

⁵⁵¹ Je rappellerai sur ce point le passage déjà cité (chapitre 8) : Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 274/GA, I, 2, p. 407 : „Das Ich ist gesetzt als Realität, und indem reflectirt wird, ob es Realität habe, wird es nothwendig als Etwas, als ein Quantum gesetzt; es ist aber gesetzt als alle Realität, mithin wird es nothwendig gesetzt als ein unendliches Quantum, als ein die Unendlichkeit ausfüllendes Quantum.“

infini, il se trouve projeté dans la temporalité et la finitude. En effet, s'intuitionner comme infini, dans ces conditions, c'est s'intuitionner comme progressant vers une quantité destinée à croître sans cesse d'une part, mais c'est s'apercevoir d'autre part comme comprenant de manière actuelle une quantité déterminée de réalité. C'est s'intuitionner d'une part comme étant animé d'un désir de comprendre une quantité toujours plus grande de réalité, comme porté vers un état de perfection toujours plus grand; mais c'est aussi intuitionner le fait de se heurter, dans l'activité d'accumulation des unités de réalité, à la nécessité de procéder pièce par pièce, dans un certain ordre et avec une certaine méthode, et expérimenter ainsi l'effort déployé en vue d'accélérer le processus d'accumulation, de même que la frustration de ne pas y parvenir d'autre part. En d'autres termes encore, c'est expérimenter le désir de dépasser toutes les limites d'un côté, et avoir l'impression d'un autre côté que le dépassement effectif de ces limites ne dépend pas exclusivement de notre volonté propre, ou ce qui est la même chose : avoir l'impression d'être limité de l'extérieur. Le premier aspect de l'auto-aperception originaire de l'absolu correspond à l'intuition que nous avons de la loi morale, qui nous ordonne de nous libérer de toute limitation ou détermination d'origine extérieure. Le second aspect de cette auto-aperception correspond à l'intuition du non-moi. Or cette intuition du non-moi, comme il ressort du §4 de la *Grundlage* abondamment commenté au chapitre 8, constitue le point de départ de la conscience empirique : c'est l'intuition du non-moi qui, opposée à l'intuition du moi, fonde selon Fichte la totalité de la conscience empirique. Ainsi, c'est parce que l'absolu s'intuitionne lui-même en tant qu'absolu qu'il s'apparaît à lui-même comme étant fini et limité de l'extérieur et qu'une expérience empirique est possible pour lui; la possibilité de l'expérience empirique dépend de la simple activité réflexive de l'intelligence. Autrement dit, l'expérience empirique n'existe qu'à titre de représentation de l'intelligence. Comme le dit Copleston : "[Fichte looked] on reality as the self-manifestation of infinite reason."⁵⁵² Il n'y a donc aucune différence entre l'activité de l'intelligence et la réalité empirique, de sorte qu'on peut indifféremment affirmer que Fichte pose la totalité de la réalité dans l'activité réflexive du moi ou dans l'expérience.

⁵⁵² F. Copleston, *A History of Philosophy*, p. 1. Sur ce point, voir aussi *ibid.*, p. 4 : "We can say that for metaphysical idealism in general reality is the process of the self expression of infinite thought or reason."

Dans cette optique, me semble-t-il, l'interprétation de Fichte présentée dans la présente thèse peut à juste titre se présenter comme une voie réconciliatrice. En effet, il ressort de ce qui précède que les deux lectures dominantes à l'heure actuelle – la lecture idéaliste et la lecture phénoménaliste –, qui sont en apparence totalement contradictoires, sont aussi justes l'une que l'autre quant à la thèse principale qu'elles soutiennent, n'étant erronées qu'en ce qui concerne les conséquences qu'elles tirent de cette thèse principale. En effet, la lecture idéaliste de Fichte est juste en ceci qu'il semble indéniable que Fichte ait posé la totalité de la réalité dans l'activité réflexive de l'intelligence, qui constitue ce qu'il convient selon lui d'appeler le *moi*; cependant, elle est dans l'erreur lorsqu'elle en conclut que Fichte nie la réalité effective de l'expérience empirique. Quant à la lecture phénoménaliste, son point de départ est parfaitement juste, selon lequel Fichte, bien loin de nier la réalité effective de l'expérience empirique, pose l'expérience comme seule et unique réalité; cependant, elle commet une erreur lorsqu'elle en conclut qu'il n'était pas idéaliste. Car d'après l'argument développé dans la présente thèse, il est tout aussi juste d'affirmer que la doctrine fichtéenne est un idéalisme selon lequel toute réalité extérieure à l'intelligence doit être niée qu'il est juste d'affirmer qu'il s'agit d'un réalisme en vertu de quoi l'existence effective des objets de l'expérience empirique se trouve reconnue. En vertu de l'interprétation proposée, des lectures qui apparaissaient jusqu'à présent radicalement opposées peuvent donc trouver un terrain d'entente et les commentateurs en conflit peuvent donner raison à leur adversaire sans pour autant renoncer à l'essentiel de leur propre interprétation. Et bien entendu, ce n'est pas là son moindre avantage. Il est certain qu'une interprétation susceptible de réconcilier des partis dont les positions solidement fondées s'opposent depuis longtemps n'en paraît que plus séduisante. Et cela d'autant plus qu'elle permet de résoudre un grand nombre d'apories auxquelles ces deux lectures opposées se retrouvaient confrontée chacune de son côté – en quoi l'interprétation proposée, me semble-t-il, offre également des possibilités particulièrement riches. Afin de donner un aperçu des avantages qu'elle offre à cet égard, de même qu'afin de rendre plus explicite sa nature spécifique, je terminerai en expliquant la manière dont les résultats auxquels je suis parvenu dans la présente thèse peuvent être employés afin de résoudre certaines de ces apories ayant parfois donné lieu à de houleux débats.

Perspectives ouvertes par la présente thèse concernant certains débats actuels importants

a) Idéauté et réalité :

D'après l'interprétation *phénoménaliste*, Fichte démontrerait dans la doctrine de la science que la conscience de soi, l'activité réflexive de l'intelligence, bien loin d'être absolue, suppose l'existence d'une réalité extérieure. Le moi serait donc par essence pour lui-même un être limité, et la conscience qu'il a de sa limitation fonderait du même coup en lui le désir de l'illimité ou de l'absolu. Ainsi, le moi absolu, dans la perspective fichtéenne, ne serait rien d'autre que l'idéal auquel tend le moi sans jamais pouvoir y accéder – du moins en cette vie, puisqu'en y accédant il cesserait d'avoir conscience de son existence, et par le fait même d'être un moi au sens propre. Un des aspects essentiels de la lecture phénoménaliste est donc que la démonstration du §1 de la *Grundlage* aboutit, avec l'affirmation du moi absolu, à la position d'un principe qui, au fil de l'argument de Fichte, se révèle essentiellement pratique, c'est-à-dire encore une fois sans aucune réalité effective. Le concept d'un moi identique à lui-même, et donc absolument autonome, libre à l'égard de toute matérialité, ne serait pas *constitutif*, dans l'esprit de Fichte, mais simplement *régulateur*. Jacques Rivelaygue résume à ce propos la thèse de Philonenko :

Il faut bien voir – et là est la difficulté qu'a bien levée l'interprétation d'Alexis Philonenko – que le premier principe est une illusion transcendante; il n'est pas réel. Fichte part des paralogismes de la Critique de la raison pure, il commence par la Dialectique transcendante. Le « moi=moi », c'est précisément l'illusion de l'âme que Kant dénonce (...). (...)

Il y a là une transition très subtile entre Hegel et Kant : Fichte part d'une conception kantienne de la dialectique, comme déconstruction de l'illusion, et il arrive à une notion hégélienne de construction du réel avec le cinquième principe : le moi se pose comme déterminé par le non-moi. Et, à la fin de la déconstruction, on verra que le premier principe n'est pas la réalité, mais l'exigence de la raison pratique de se poser elle-même.⁵⁵³

⁵⁵³ J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande – Tome I*, p. 157. Voir aussi J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande – Tome I*, p. 174 : « Pour Fichte (...), on ne peut pas passer du fini à l'infini; ce trajet est simplement une exigence, mais on ne peut pas y aboutir réellement. »

Il s'agit là d'ailleurs d'une des interprétations les plus récurrentes dans l'histoire de la réception de la pensée de Fichte. Hegel, comme on l'a vu dans l'introduction de la présente thèse, lit le §1 de la *Grundlage* précisément de cette façon, et son interprétation sur ce point fut reprise par un très grand nombre de commentateurs jusqu'à tout récemment. Le thème du moi absolu comme idéal inaccessible, jamais pleinement réalisable et ne correspondant pour cette raison à aucune réalité effective, constitue depuis Hegel l'un des plus grands poncifs en ce qui concerne Fichte. On le retrouve par exemple chez des commentateurs d'horizons aussi différents que Xavier Léon⁵⁵⁴, Reinhard Lauth⁵⁵⁵, Jacques Taminiaux⁵⁵⁶, Stanley Rosen⁵⁵⁷, A. J. Mandt⁵⁵⁸, Wolfram Hogrebe⁵⁵⁹ ou George Seidel⁵⁶⁰.

⁵⁵⁴ Voir par exemple X. Léon, *Fichte et son temps*, I, p. 260 : « L'intelligence (...) exprime la limitation du Moi, sa dépendance par rapport à l'objet, et l'essence du Moi c'est l'indépendance pure, c'est la causalité absolue. La conciliation de ces deux aspects du Moi est l'objet même de la pratique. La question se résout pour Fichte en faisant de la causalité absolue non pas sans doute un état actuel, mais un idéal; l'affranchissement de toute dépendance à l'égard de la *Chose* est le but même que le Moi poursuit; mais c'est un but placé à l'infini, une conquête toujours poursuivie, jamais achevée. » Voir aussi Xavier Léon, « Schiller et Fichte », p. 59-60 : « Dès les premières pages de la *Théorie de la Science* [la *Grundlage*] la réalisation de l'Unité absolue, du Sujet pur apparaît non pas comme une donnée de fait, mais comme un acte à accomplir, ou mieux comme un Idéal à réaliser, comme un *devoir*. »

⁵⁵⁵ Reinhard Lauth pose clairement que Dieu, selon Fichte, est absolument transcendant par rapport à l'homme, ce qui signifie que l'homme dans la perspective fichtéenne, selon Lauth, n'accède jamais à l'absolu, ou ce qui est la même chose : à l'idéal, dont il est séparé durant toute sa vie (du moins terrestre). À ce sujet, voir par exemple R. Lauth, « Le progrès de la connaissance dans la première *Doctrine de la science* de Fichte », p. 41 : « Fichte n'a jamais posé d'équivalence entre le Moi absolu et Dieu dans ce sens que le principe absolu de la relation serait ce qu'il y a de plus haut et dans le sens où le philosophe nierait la transcendance de la divinité, comme le fit immédiatement après lui Schelling, qui visait à s'assurer la préséance. »

⁵⁵⁶ J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, p. 143 : « Si Fichte reproche à Spinoza de nier tout à fait la conscience pure en la plaçant en un « Dieu qui ne devient jamais conscient de soi », ce reproche peut se retourner contre le Moi absolu fichtéen, dès lors que l'unité suprême que Spinoza par des raisonnements purement théoriques assigne à l'être substantiel, est vouée dans la doctrine de la science à ne résulter que d'un « besoin pratique », non comme quelque chose qui est, mais comme quelque chose qui *doit* être. »

⁵⁵⁷ S. Rosen, « Freedom and Spontaneity in Fichte », p. 149 : « For the idealist [en l'occurrence Fichte] (...) the Absolute becomes a "project" or "hypothesis" that can never be achieved (...). The Absolute becomes the ideal completion of history, accessible only in a dream (a daydream, to employ a Platonic expression, or what good men wish for). »

⁵⁵⁸ Voir A. J. Mandt, « Fichte's Idealism in Theory and Practice », p. 128 : « In Fichte's thought, the self is neither a "fact of consciousness" (en empirical object) nor a noumenal thing-in-itself. Rather, in a Kantian sense, the self is an idea – a moral project of practical reason – and an ideal entity that, like other ideal entities in Fichte's scheme of things, "must" but "cannot" be realized. » Voir aussi A. J. Mandt, « The Nature of Philosophy », p. 219 : « In this guise, selfhood appears not so much as what we are as what we must become or ought to be. »

Cette lecture paraît d'ailleurs d'autant plus fondée que Fichte lui-même à plusieurs reprises, surtout dans la première partie de son œuvre, suggère que c'est bien là le sens des conclusions auxquelles parvient la doctrine de la science. Voici ce qu'il écrit par exemple dans cet esprit en 1794-1795, dans la première exposition de la doctrine de la science :

*Unser Idealismus [ist] nicht dogmatisch, sondern praktisch (...); nicht bestimmt, was ist, sondern was seyn solle. (...) das Ich, welches in dieser Rücksicht praktisch ist, [wird] gesetzt (...) als ein solches, welches den Grund der Existenz des Nicht-Ich, das die Thätigkeit des intelligenten Ich vermindert, in sich selbst enthalten solle: eine unendliche Idee, die selbst nicht gedacht werden kann, durch welche demnach das zu erklärende nicht sowohl erklärt, als vielmehr gezeigt wird, dass und warum es nicht zu erklären sey; der Knoten nicht sowohl gelöst, als in die Unendlichkeit hinaus gesetzt wird.*⁵⁶¹

Comme on l'a vu au cours de la présente thèse (voir par exemple l'introduction), quelques commentateurs s'opposent toutefois à cette lecture tendant à réduire le moi de Fichte à la pure idéalité. Fichte, selon plusieurs commentateurs, pose non seulement l'idéalité, mais la *réalité effective* du moi absolu. Il suffit de rappeler à cet égard la manière dont John Lachs prétend réfuter A. J. Mandt en la matière⁵⁶², ou encore le jugement opposé à ce sujet par Isabelle Thomas-Fogiel à Alexis Philonenko et son école⁵⁶³, pour se rendre compte que la lecture *formalisante* ou *idéalisante* du moi fichtéen ne fait pas l'unanimité. Pourquoi? Il est déjà possible de le comprendre sur la base des § 1 à 3 de la *Grundlage*. En effet, Fichte, au §1 de la *Grundlage*, produit la proposition *je suis absolument* à titre de proposition valable de manière absolument inconditionnée. Cette proposition, comme on l'a vu, est d'après Fichte tout aussi irréfutable, voire plus encore, que la proposition logique $A=A$, dont elle conditionne la possibilité. Ainsi, le *je* dont la réalité se trouve affirmée au §1 constitue un acquis, sur lequel il est impossible de revenir quoi qu'il advienne dans la suite du texte. La réalité effective, dès le début de la *Grundlage*, est posée = moi. Et s'il est vrai que Fichte, au §2 du même texte, met en évidence le fait que le moi,

⁵⁵⁹ Voir W. Hogrebe, « Sehnsucht und Erkenntnis », p. 57 : „Die Idee eines vollkommen realisierten freien Selbstbewußtseins findet in keinem realisierten Milieu, in keiner Gesellschaft, die wir einrichten, ein Ende, und zwar prinzipiell nicht.“

⁵⁶⁰ G. Seidel, « Hegel's Early Reaction to the *Wissenschaftslehre* », p. 248.

⁵⁶¹ Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 156/GA, I, 2, p. 311.

⁵⁶² Voir J. Lachs, « Is There an Absolute Self? », p. 169-181.

⁵⁶³ Voir I. Thomas-Fogiel, « Présentation », in Fichte, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science* (1797-1798), p. 36, n. 1. Passage déjà cité en introduction.

tout en se posant lui-même absolument, reconnaît paradoxalement la réalité d'un opposé, il n'en demeure pas moins que c'est du sein de sa propre moitié que le moi reconnaît la réalité de cet opposé. Le non-moi est posé en tant qu'opposé *au moi*. La réalité du moi, ici, n'est donc pas niée. Et il s'agit ici du moi tel que défini au §1, à savoir en tant que conscience de l'identité du sujet et de l'objet, c'est-à-dire comme absolu. Comme le note Daniel Breazeale⁵⁶⁴, Fichte affirme d'ailleurs clairement dans la *Recension de l'Énésidème* (1793) que le philosophe doit selon lui partir d'un principe « non seulement formel, mais également réel »⁵⁶⁵. Par suite, la question à laquelle se trouve confronté le lecteur à l'issue du §2, est celle de savoir comment le moi peut à la fois se penser comme étant absolu et opposé au non-moi, ou ce qui revient encore au même : c'est la question de savoir en quel sens ces deux actions : penser le moi comme absolu et penser le moi comme opposé à un non-moi, n'en constituent en réalité qu'une seule. Il est donc tout simplement impossible que Fichte, à l'issue des §4 et 5 de la *Grundlage*, parvienne à la conclusion que le moi, en dernière analyse, n'a aucune existence effective.

Ou pour considérer le même argument sous un autre angle :

D'après ce qui précède, il s'agit dans la doctrine de la science d'expliquer la possibilité de la conscience de soi conceptuelle, c'est-à-dire qu'il s'agit de savoir comment le moi peut avoir une connaissance théorique de sa propre réalité en tant que moi, c'est-à-dire en tant que réalité absolue. Par conséquent, Fichte ne saurait conclure au caractère illusoire du *je suis*, parce que cela reviendrait à affirmer que le moi n'a pas réellement conscience de soi, ce qui contredit directement la prémisse de départ. Il n'est donc pas question, dans la doctrine de la science, d'admettre deux réalités ou deux mondes séparés : l'un effectif et l'autre idéal, l'un fini et l'autre infini ou absolu. Mais il est question de découvrir une façon de penser comme ne faisant qu'une la réalité et l'idéalité que le commun des mortels tend à penser comme séparés. Pour citer encore une fois John Lachs : *"If we start with the Act which constitutes it [à savoir le moi absolu], Fichte proudly*

⁵⁶⁴ D. Breazeale, « Inference, Intuition and Imagination », p. 22.

⁵⁶⁵ Fichte, *Recension des Aenesidemus* (1794), SW, I, p. 8/GA, I, 2, p. 46 : *"Allerdings müssen wir einen realen, und nicht bloss formalen, Grundsatz haben; aber ein solcher muss nicht eben eine Thatsache, er kann auch eine Thathandlung ausdrücken"*.

announces, we stand at the point where the finite, sensible and the infinite, supersensible worlds are joined."⁵⁶⁶

L'interprétation proposée dans la présente thèse, me semble-t-il, a l'avantage d'offrir sur l'œuvre de Fichte un point de vue qui, tout en permettant de préserver dans une certaine mesure l'interprétation de Hegel et de Philonenko, permet de résoudre l'aporie à laquelle elle se heurte sur ce point. En effet, il est très certainement juste, d'après les conclusions auxquelles nous sommes parvenus, d'affirmer avec Hegel ou Philonenko que le moi absolu, selon Fichte, en dernière analyse, n'est jamais existant, au sens où l'absolu dans la perspective fichtéenne n'est pas une donnée, une réalité fixe, mais au contraire une activité qui ne peut jamais avoir de fin. Et c'est en ce sens que Fichte affirme que la réalité du moi absolu est une simple idée, dont l'usage est purement régulateur : le concept de moi absolu est régulateur en ce sens qu'un moi absolu donné ou achevé est une entité contradictoire et absolument impensable, que le moi fini pourrait-on dire tend à réaliser, de manière asymptotique, dans la mesure où il tend à repousser sans cesse davantage les limites dans lesquelles il se trouve enfermé. C'est également ce qui explique la lecture phénoménaliste, qui n'est donc pas erronée à la base, mais seulement relativement aux conséquences qui sont tirées de ce premier constat. Car s'il est vrai que l'activité du moi ne soit jamais terminée, selon Fichte, il n'en pas moins injuste d'en conclure qu'il admet une rupture radicale entre la réalité et l'idéalité, ou ce qui est la même chose : entre le moi absolu et le moi fini. *Sans fin*, dans la perspective fichtéenne, ne signifie pas *imparfait*. On ne doit pas supposer que la réalité soit condamnée à demeurer en-deçà de la perfection selon Fichte; car ce que démontre la doctrine de la science, c'est précisément que le réel, en tant qu'activité par laquelle le moi s'aperçoit lui-même dans sa progression et son perfectionnement infinis, est lui-même l'idéal. Comme l'écrit Fichte : „*Die Freiheit, oder was das gleiche heisst, das unmittelbare Handeln des Ich, als solches, ist der Vereinigungspunct der Idealität und Realität.*“⁵⁶⁷ Le moi est à la fois l'absolu, l'être idéal,

⁵⁶⁶ J. Lachs, « Is There an Absolute Self? », p. 174.

⁵⁶⁷ Fichte, *Grundriss* (1795), SW, I, p. 371/GA, I, 3, p. 176. Sur ce point, voir aussi Fichte, *Vergleichung* (1795), SW, II, p. 442/GA, I, 3, p. 253 : „*Aus dieser Identität nun, und aus ihr allein, so dass man nicht das mindeste weiter hinzusetzen braucht, geht die ganze Philosophie hervor; durch sie wird die Frage vom Bande des Subjects und Objects auf einmal für immer beantwortet, indem sich zeigt, dass sie gleich ursprünglich in der Ichheit verbunden sind. Durch sie wird der kritische Idealismus gleich zu Anfange*

et le principe de la réalité empirique finie. On ne doit donc pas dire : l'idéal ou Dieu selon Fichte doit demeurer inatteignable, hors de la sphère du réel, mais bien plutôt : aucune réalité n'est extérieure à Dieu, extérieure à l'idéal, qui n'est pas quelque chose de mort et de fixe, un état où l'on n'aurait plus rien à faire, rien de mieux à espérer, mais bien potentialité infinie, action de prendre de l'expansion. L'idéal selon Fichte est lui-même, dans son essence la plus intime, l'acte par lequel il se voit ou se représente lui-même comme progressant infiniment – acte qui n'est rien d'autre que l'acte par lequel il comprend toujours plus clairement que les limites qu'il se représente comme étant les siennes n'ont en dernière analyse aucune réalité effective, précisément parce qu'il apparaît toujours plus clairement qu'il est possible de les repousser infiniment. C'est en ce sens que Fichte affirmera, comme le note Copleston, que « le moi absolu est une activité illimitée pouvant être représentée comme visant la conscience de sa propre liberté. »⁵⁶⁸ C'est la paresse de l'homme qui l'amène à se représenter l'idéal comme un état où son travail serait achevé une fois pour toutes, à le poser ainsi comme opposé à la réalité qui au contraire l'appelle au travail. En vérité, le travail, l'effort, l'action conquérante, selon Fichte, sont eux-mêmes l'idéal, sont eux-mêmes caractéristiques du divin, qui selon la tradition johannique si chère à Fichte⁵⁶⁹, est *Logos* ou *Verbe*, ce qui veut dire non seulement *raison*, mais *action*⁵⁷⁰. Il écrit par exemple dans cet esprit :

a)

*Lassen Sie uns froh seyn über den Anblick des weiten Feldes, das wir zu bearbeiten haben! Lassen Sie uns froh seyn, dass wir Kraft in uns fühlen, und dass unsere Aufgabe unendlich ist!*⁵⁷¹

b)

*Frey seyn ist nichts, frey werden ist der Himmel!*⁵⁷²

aufgestellt, die Identität der Idealität und Realität; der kein Idealismus ist, nach welchem das Ich nur als Subject, und kein Dogmatismus, nach welchem es nur als Object betrachtet wird."

⁵⁶⁸ F. Copleston, *A History of Philosophy*, VII, p. 27.

⁵⁶⁹ Sur ce point, voir *l'Initiation à la vie bienheureuse de Fichte*, sixième conférence (Fichte, *Anweisung* (1806), SW, V, p. 475-491/GA, I, 9, p. 115-128).

⁵⁷⁰ Sur ce point, voir aussi Fichte, *Lettre 27 à J. Rahn* (2 mars 1790), GA, III, 1, p. 73: "*Ich habe nur Eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur Ein volles Gefühl meiner selbst : nämlich außer mir zu wirken. Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir.*" Cette affirmation de Fichte, datant de 1790, anticipe merveilleusement les conclusions de la doctrine de la science.

⁵⁷¹ Fichte, *Bestimmung des Gelehrten* (1794), SW, VI, p. 346/GA, I, 3, p. 68. Passage déjà cité (introduction).

Ainsi, Jürgen Mittelstraß a parfaitement raison, me semble-t-il, lorsqu'il écrit :

*Das Absolute, sowohl in der Form des absoluten Wissens als auch in der Form des absoluten Ich, ist in diesem Sinne nicht gegeben, sondern als ein Wesen in der Entwicklung bestimmt, und zwar als moralisches Wesen. Erst Sein und Sollen verbinden sich zu einem Absoluten.*⁵⁷³

Non pas au sens où l'homme serait investi d'une simple *tendance* vers l'infini destinée à être éternellement frustrée, cependant, mais au sens où il incarne effectivement et pleinement l'infini en tant qu'activité sans cesse croissante.

⁵⁷² Cité par Xavier Léon in « Schiller et Fichte », p. 86. Xavier Léon note ici l'influence ou la réminiscence de Lessing : « "*Frey seyn ist nichts, frey werden ist der Himmel*", aimait à répéter Fichte, en souvenir de l'enseignement de son premier maître, de celui dont au collège de Pforta, il lisait en cachette les pamphlets contre Goeze, de l'incomparable Lessing. » (*id.*)

⁵⁷³ J. Mittelstraß, « Fichte und das absolute Wissen », p. 176.

b) Philosophie de la connaissance et philosophie pratique :

D'après l'interprétation phénoménaliste défendue principalement par Philonenko et son école, la doctrine de la science a pour but de démontrer que le moi, par essence, se pense lui-même comme limité par un objet extérieur, et que l'absolu constitue pour lui l'objet d'une simple aspiration. En d'autres termes, elle démontre que le moi ne connaît pas l'absolu ou l'infini, mais qu'il appartient essentiellement à la réalité finie, de sorte qu'il ne participe pas de l'idéal, sinon dans la mesure où il le produit de lui-même dans le monde fini. Dans cette optique, donc, il apparaît que Fichte n'aborde la question épistémologique – *que puis-je savoir? Une certitude absolue est-elle possible?* – que dans le but de mettre en évidence l'impossibilité de la connaissance au sens fort du terme et, ainsi, de mettre fin aux vaines recherches et de pousser à l'action (à la transformation du monde en un monde plus conforme à l'idéal). En effet, la connaissance au sens fort, en tant que certitude absolue, n'est possible qu'en tant que saisie immédiate de la réalité telle qu'elle est en soi, c'est-à-dire en tant qu'intuition de la réalité absolue. En démontrant que l'homme n'accède pas à l'absolu, Fichte démontre donc qu'il ne dispose d'aucune connaissance proprement dite. Il le détourne ainsi de la science vers l'action, qui devient son seul espoir de participer un tant soit peu de l'idéal. Ainsi, le système fichtéen, comme le suggère d'ailleurs Fichte lui-même, serait en dernière analyse un « moralisme »⁵⁷⁴, au sens où il ne serait ultimement rien d'autre qu'une invitation à se soumettre à l'impératif moral, qui exige de lui la réalisation de l'absolu comme idéal de liberté. En d'autres termes, Fichte s'adresserait à l'homme égaré sur le voie de la spéculation, à travers laquelle il cherche à justifier son inaction en se faisant croire qu'il participe effectivement de l'absolu ou de l'idéal, afin de lui démontrer qu'il n'existe qu'en vue de ce combat, et que, dans la mesure où il persiste à ne pas s'engager dans ce combat, il manque à son devoir et passe à côté de sa destination.

En effet, Philonenko l'exprime à plusieurs reprises : Fichte dans la doctrine de la science, selon lui, ne fait rien d'autre que de démontrer l'impossibilité de la philosophie

⁵⁷⁴ Voir par exemple Fichte, *Appellation* (1799), SW, V, p. 217/GA, I, 5, p. 435.

spéculative afin de fonder la vérité de la conscience commune⁵⁷⁵. Or quelle est selon lui la vérité de la conscience commune? Selon toute apparence, c'est essentiellement l'idée selon laquelle l'homme ne fait pas et ne peut faire l'expérience de l'absolu, qu'il est essentiellement séparé de l'absolu dont il voudrait pouvoir participer⁵⁷⁶. Philonenko suggère de la sorte que la doctrine de la science empêche l'homme de se réfugier dans l'illusion d'un bonheur intellectuel dépendant d'une simple vue de l'esprit (la conviction selon laquelle la réalité serait elle-même l'idéal), et à se prendre en main afin de réaliser de lui-même l'absolu auquel il aspire. Chez ses disciples Luc Ferry, Alain Renaut ou Jean-Christophe Goddard, cette idée de Philonenko selon laquelle Fichte viserait à neutraliser la philosophie spéculative afin d'offrir un fondement à l'action politique et morale se trouve réitérée encore plus clairement. C'est ainsi que, selon J.-C. Goddard, la doctrine fichtéenne est à comprendre « comme action critique et thérapeutique de la philosophie sur elle-même en vue de restaurer en des esprits malades, où la vie s'est exténuée en spéculation stérile, cette confiance en la réalité commune que présuppose l'agir éthique et politique. »⁵⁷⁷

Cette lecture selon laquelle le projet fichtéen, bien loin d'être de nature épistémologique, répondrait à des préoccupations d'ordre essentiellement pratique, se retrouve d'ailleurs chez un grand nombre de commentateurs encore. C'est ainsi qu'on la devine déjà chez Hegel, par exemple⁵⁷⁸. Parmi les commentateurs plus récents, A. J. Mandt, s'exprime à ce propos de la sorte : *"Like Kant, Fichte regards philosophy as a moral project, not, finally, as a theoretical discipline."*⁵⁷⁹

Néanmoins, s'il est vrai que Fichte, à plusieurs endroits de son œuvre, affirme clairement que la bonne compréhension de la doctrine de la science trouve son aboutissement naturel dans l'action, il paraît difficile d'admettre que la philosophie

⁵⁷⁵ Voir par exemple A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 43.

⁵⁷⁶ C'est ainsi que doit être comprise, par exemple, l'interprétation de la doctrine fichtéenne de l'intersubjectivité proposée par Philonenko. Cette doctrine, soutient Philonenko, correspond au point de vue de la conscience commune qui admet une multitude d'individualités extérieures à la sienne propre, ce qui contredit selon lui la position idéaliste. Ainsi, la doctrine fichtéenne de l'intersubjectivité est convoquée par Philonenko simplement pour faire valoir que la conscience commune que Fichte prétend confirmer rejette l'idéalisme, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la réalité et l'idéalité seraient une seule et même chose.

⁵⁷⁷ J.-C. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie*, quatrième de couverture.

⁵⁷⁸ À ce propos, voir par exemple Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), p. 45 : „Die höchste Synthese, die das System aufzeigt, ist sein Sollen; Ich gleich Ich verwandelt sich in : Ich soll gleich Ich sein; das Resultat des Systems kehrt nicht in seinen Anfang zurück.“

⁵⁷⁹ A. J. Mandt, « The Nature of Philosophy », p. 218.

théorique ou spéculative ne remplisse dans son système qu'une fonction négative, consistant simplement à détourner de la spéculation elle-même moyennant la démonstration de l'impossibilité de la métaphysique. Comme je crois l'avoir démontré au premier chapitre de la présente thèse, lorsque Fichte affirme vouloir élever la philosophie au rang de science, il n'entend pas simplement par là qu'il souhaite démontrer scientifiquement l'impossibilité de la philosophie, mais il s'agit pour lui de résoudre une fois pour toutes, avec une rigueur scientifique, la question philosophique proprement dite. Or quelle est la question proprement philosophique, selon Fichte? C'est la question de savoir en quoi consiste la connaissance et quelles sont les conditions de sa possibilité. Il s'agit en ce sens d'une entreprise essentiellement théorique, d'ordre épistémologique. À la rigueur, il suffirait de rappeler à cet égard le texte initiant la période de Iéna, l'écrit *Sur le concept de doctrine de la science* (1794), qui définit le projet fichtéen en termes exclusivement épistémologiques, et où l'on peut lire la phrase suivante, déjà citée un peu plus haut (chapitre 4) :

*Dasjenige, was der Grundsatz selbst haben, und allen übrigen Sätzen, die in der Wissenschaft vorkommen, mittheilen soll, nenne ich den inneren Gehalt des Grundsatzes und der Wissenschaft überhaupt; die Art, wie er dasselbe den anderen Sätzen mittheilen soll, nenne ich die Form der Wissenschaft. Die aufgegebene Frage ist mithin die: Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d.h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich?*⁵⁸⁰

Il est facile de découvrir, à travers l'œuvre de Fichte, plusieurs autres passages ou même plusieurs textes entiers propres à soutenir cette lecture avec beaucoup de force. C'est par exemple le cas des passages suivants, plus tardifs, également déjà cités plus haut :

a)

*Sie [à savoir la doctrine de la science] ist Lehre, Theorie oder Wissenschaft überhaupt, und schlechweg – des Wissens (...).*⁵⁸¹

b)

Die Wissenschaftslehre, fallen lassend alles besondere und bestimmte Wissen, geht aus von dem Wissen schlechweg, in seiner Einheit, das ihr als seyend erscheint; und

⁵⁸⁰ Fichte, *Über den Begriff* (1794/1798), SW, I, p. 43/GA, I, 2, p. 117.

⁵⁸¹ Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1812), SW, X, p. 317/GA, II, 13, p. 43.

*giebt sich zuvörderst die Frage auf: wie dasselbe zu seyn vermöge, und was es darum in seinem inneren und einfachen Wesen sey.*⁵⁸²

Il existe d'ailleurs une longue tradition de commentateurs, remontant de Isabelle Thomas-Fogiel, Jean-François Goubet ou Tom Rockmore aujourd'hui jusqu'à Henrich Rickert et Emil Lask au tournant du siècle, ayant développé sur la base de ces textes une interprétation selon laquelle la doctrine de la science serait essentiellement une théorie de la connaissance, visant à déterminer la nature du savoir et à fonder sa possibilité.

Encore une fois, donc, la lecture phénoménaliste attire l'attention des lecteurs sur un aspect important de l'œuvre de Fichte : il est vrai que la démonstration présentée dans la doctrine de la science conduise à l'action. Mais la conclusion qu'elle en tire, à savoir que la spéculation, dans l'optique fichtéenne, vise simplement à se neutraliser elle-même, paraît pour sa part peu conforme à l'esprit de la pensée de Fichte, et ne peut être maintenue qu'au prix d'une forte contorsion du texte. Or de nouveau, me semble-t-il, l'interprétation proposée ici, tout en permettant de rendre compte du primat de l'intérêt pratique que la lecture phénoménaliste vise à rendre compréhensible, permet également d'éviter les obstacles auxquels elle se heurte sur ce point.

En effet, la doctrine de la science, d'après les conclusions auxquelles nous sommes parvenus, vise à déterminer la nature ou les limites du savoir, à distinguer entre ce qui peut être connu et ce qui échappe à la connaissance (voir chapitre 4). En ce sens, il s'agit d'une entreprise essentiellement théorique, d'ordre épistémologique. Cependant, il ne faut pas rejeter pour autant l'interprétation selon laquelle les préoccupations de Fichte seraient d'ordre essentiellement pratique. Car si les diverses définitions, proposées par Fichte lui-même, du problème résolu par la doctrine de la science ne laissent planer aucun doute quant à la nature épistémologique de son projet, la dimension pratique de son entreprise fichtéenne apparaît aussitôt qu'on considère la manière dont il répond à cette question.

⁵⁸² Fichte, *Umriss* (1810), SW, II, p. 696/GA, I, 10, p. 336. Sur ce point, voir aussi Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1813), SW, X, p. 3 : „Insofern nun die Wissenschaftslehre einsieht, nur das Wissen zu ihrem Objekte haben zu können, mithin Wissenslehre ist, das Sein durchaus aussondert, und deutlich erkennt, daß es eine Seinslehre nicht geben kann: so ist sie dadurch zugleich transscendentaler Idealismus, d.i. absolute Aussonderung des Seins vermittelt der Besonnenheit über sich selbst. Wissenschaftslehre und transscendentaler Idealismus bedeuten Ein und dasselbe. Wer da sagt : die Seinslehre giebt es nicht, die einzig mögliche absolute Lehre und Wissenschaft ist Wissenschaft des Wissens, der ist transscendentaler Idealist, indem er bekennt, daß das Wissen das Höchste sei, von dem gewußt werden könne.“

Certes, la doctrine de la science a essentiellement pour but de définir l'objet de la connaissance, mais comment le définit-elle? Elle le définit, comme j'espère l'avoir abondamment démontré au cours de la présente thèse, en tant que *moi absolu*, c'est-à-dire en tant qu'acte par lequel l'intelligence s'intuitionne elle-même comme *infinie*. Toute la réalité selon Fichte se réduit en dernière analyse à cet acte d'auto-intuition, qui constitue donc l'essence de ce que nous sommes. Or, comme j'ai tenté de l'expliquer plus haut (chapitres 8 et 9), l'infini n'est pas une donnée fixe, mais une réalité dynamique, une quantité croissante. L'infini par essence est en expansion. C'est un mouvement, et non une chose. Rien n'est plus parfait que ce qui se perfectionne infiniment. C'est ce qui permet au moi absolu de parvenir à la conscience théorique, c'est-à-dire à la représentation de soi comme *moi fini*. Le moi se saisit comme *fini* parce qu'il se saisit toujours comme comprenant *actuellement* une quantité déterminée de réalité, mais il se saisit également comme *moi*, c'est-à-dire comme absolument identique à lui-même ou *infini*, parce qu'il se saisit comme s'incriminant dans un mouvement de repoussement de ses limites et de ses déterminations actuelles. Tout moi possible, précisément parce qu'il est par essence absolu, se pose comme étant dans une certaine mesure limité et déterminé. Et puisqu'il n'est pas lui-même ce qui se limite, mais au contraire ce qui s'accroît sans cesse, le moi pose l'origine de ses limitations et déterminations comme étant extérieures à lui. C'est la raison pour laquelle il se représente lui-même comme un être incarné ou fini évoluant dans un monde matériel. Mais il ne se saisirait pas non plus comme moi s'il ne se posait pas en même temps lui-même comme destiné à repousser toujours davantage les limites et les déterminations qu'il se représente comme étant d'origine extérieure. Cette conscience qu'a le moi de s'inscrire dans un tel mouvement de repoussement des limites et des déterminations d'origine extérieure n'est rien d'autre que la conscience morale, c'est-à-dire la conscience d'être soumis à ce que Kant appelle l'impératif catégorique, qui lui ordonne précisément de s'affranchir de celles-ci. En effet, à travers la conscience qu'il a de *devoir* s'affranchir de ces limites et déterminations extérieures, c'est de la condition de sa propre existence en tant que moi dont le moi a conscience. La conscience morale est la conscience de ceci qu'il ne pourrait absolument pas être un moi, persister dans l'être en tant que moi, s'il cessait subitement de s'inscrire dans ce mouvement de libération infini à l'égard du

non-moi. Comme l'écrit A. J. Mandt : *"Without the imperative that commands its existence, there is no self. It is not that the self exists and generates an imperative, rather an imperative exists and brings a self into being."*⁵⁸³

D'où l'affirmation de Fichte, selon laquelle la croyance en l'intuition intellectuelle, c'est-à-dire la conscience immédiate et préconceptuelle de l'action par laquelle l'intelligence absolue se saisit immédiatement elle-même, se trouve confirmée par la conscience morale, qui en constitue la manifestation par excellence. C'est parce que nous avons conscience d'être soumis à la loi morale, qui nous ordonne de ne pas nous laisser déterminer de l'extérieur, mais de nous déterminer nous-mêmes librement, de manière autonome⁵⁸⁴, que nous savons que le fondement de notre être est nécessairement l'intuition intellectuelle. Parce que notre réalité est fondée dans l'intuition intellectuelle, nous disposons de la conscience morale; parce que nous disposons de la conscience morale, notre réalité est nécessairement fondée dans l'intuition intellectuelle. Comme l'écrit Fichte :

*Den Glauben an ihre Realität [à la réalité de l'intuition intellectuelle], von welchem der transscendentale Idealismus nach unserem eigenen ausdrücklichen Geständnisse allerdings ausgeht, durch etwas noch höheres zu bewähren, und das Interesse selbst, auf welches er sich gründet, in der Vernunft nachzuweisen. Dies geschieht nur lediglich durch Aufweisung des Sittengesetzes in uns, in welchem das Ich als etwas über alle ursprüngliche Modification durch dasselbe, Erhabenes vorgestellt, in welchem ihm ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts anderem begründetes Handeln angemuthet, und es sonach als ein absolut Thätiges charakterisirt wird. In dem Bewusstseyn dieses Gesetzes, welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderem gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewusstseyn ist, ist die Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit begründet; ich werde mir durch mich selbst als etwas, das auf eine gewisse Weise thätig seyn soll, gegeben, ich werde mir sonach durch mich selbst als thätig überhaupt gegeben; ich habe das Leben in mir selbst, und nehme es aus mir selbst. Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich; und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich nothwendig als selbstthätig; und dadurch entsteht mir das ganz fremdartige Ingrediens der reellen Wirksamkeit meines Selbst in einem Bewusstseyn, das ausserdem nur das Bewusstseyn einer Folge meiner Vorstellungen seyn würde.*⁵⁸⁵

⁵⁸³ A. J. Mandt, « Fichte's Idealism in Theory and Practice », p. 128.

⁵⁸⁴ Voir A. J. Mandt, « Fichte's Idealism in Theory and Practice », p. 131 : *"Reason must be autonomous, not heteronomous."*

⁵⁸⁵ Fichte, *Zweite Einleitung* (1797), SW, I, p. 466/GA, I, 4, p. 219.

Bref, la doctrine fichtéenne amène l'homme à comprendre qu'il lui est impossible de se satisfaire des limites dans lesquelles il se trouve enfermé, des déterminations qui sont les siennes. Elle l'oblige à admettre qu'il n'est lui-même qu'en tant qu'il s'efforce de se libérer de l'emprise que le monde extérieur – qui n'est rien d'autre que la représentation de ces limites – exerce sur lui. Or s'il est possible pour l'homme de se déterminer à écouter la voix de sa conscience morale sans avoir étudié et compris la doctrine de la science, il est certain que, selon Fichte, seule la doctrine de la science peut mettre l'homme à l'abri du doute relativement à la validité de la loi morale.

*Wenn der Mensch unbefangen seinem Bewusstsein glaubt, so ist es gut, aber die Bestimmung der Menschheit ist es nicht; sie geht unaufhörlich fort auf gegründete Erkenntniß; der Mensch wird unaufhörlich getrieben, nach gründlicher Ueberzeugung zu forschen; und derjenige, der sich einem zu philosophischem Zweifel verstiegen hat, läßt sich nicht mehr zurück weisen; er sucht sich immer seine Zweifel zu lösen. **Es entsteht in dem Menschen ein peinlicher Zustand, der seine innere Ruhe, und sein äusseres Handeln stört und sonach practisch schädlich ist.** (...) Der practische Zweck nun ist, diese Zweifel zu lösen; den Menschen in Uibereinstimmung mit sich selbst zu bringen, daß er aus Uiberzeugung und aus Gründen seinem Bewusstsein glaube, wie er es vorher aus Vernunftinstinkt that.*⁵⁸⁶

Sans la preuve fournie par la doctrine de la science, à la lumière de laquelle la conscience morale apparaît clairement comme n'étant pas simplement un produit historique susceptible de varier en fonction de l'éducation reçue, mais comme étant au contraire l'expression par excellence de la liberté originaire du moi comme activité réflexive, la foi qui détermine l'homme à la moralité risque à tout moment d'être ébranlée. Car il s'agit dans ce cas d'une foi aveugle, incapable de se comprendre et de se justifier elle-même. Sans la preuve de la doctrine de la science, l'homme, bien qu'il soit naturellement disposé selon Fichte à s'en remettre à sa propre pensée et à se penser comme libre, demeure une proie facile pour le matérialisme, qui compte sur sa paresse pour le convaincre du fait qu'il est déterminé et limité de l'extérieur par un objet irréductible qui rend nécessairement certaines limites infranchissables. Dès lors, l'homme cesse de placer

⁵⁸⁶ Fichte, *Nova methodo* (1798-1799), GA, IV, 3, p. 326. La « conscience » dont il s'agit dans cet extrait n'est pas spécialement la conscience morale, mais la conscience empirique au sens large, c'est-à-dire au sens de l'ensemble des idées que l'homme admet spontanément ou instinctivement comme vraies. Par conséquent, bien qu'il ne soit pas ici spécifiquement question de la conscience morale, il est également question de celle-ci – comme Fichte le suggère d'ailleurs en affirmant que le « doute philosophique » en question peut avoir des conséquences désastreuses sur le plan « pratique ».

la source de sa satisfaction dans le dépassement de soi requis par la loi morale, pour rechercher les choses extérieures qui, suppose-t-il, conditionnent la possibilité de son existence et de son bonheur. Et s'il est vrai que l'homme ne puisse jamais cesser tout à fait de croire et d'obéir à la loi morale, sous peine de se détruire entièrement lui-même⁵⁸⁷, il n'en demeure pas moins qu'il lui est possible de réduire son effort infiniment, de manière à se rapprocher autant que possible de la passivité et de la dépendance complète. Il apparaît donc que seule la compréhension de la doctrine de la science soit en mesure de garantir un progrès constant dans la disposition morale de l'être humain. Sans la démonstration qu'elle fournit, l'homme risque à tout moment de sombrer dans le doute et de régresser moralement.

Ainsi, il paraît faux d'affirmer que Fichte invite l'homme à renoncer à la spéculation pour embrasser l'action; mais l'action constante, se manifestant comme effort de dépassement des limites, ou ce qui est la même chose : comme effort de s'affranchir toujours davantage des déterminations socio-historiques qui sont les nôtres, n'est selon lui garantie que par la spéculation : c'est la philosophie spéculative qui révèle l'homme à lui-même comme agissant, et sans la philosophie, il ne peut jamais se saisir *clairement et indubitablement* comme autre chose que le produit des forces aveugles de la nature. Agir, au sens de l'action libre ou indépendante, fondée sur la volonté de combattre les déterminations extérieures, et spéculer, connaître la réalité dans son essence intime, vont de pair et demeurent liés. Renoncer à la spéculation, c'est tôt ou tard s'abandonner à la passivité.

Jean-Christophe Goddard, il est vrai, propose une objection intéressante sur ce point⁵⁸⁸, lorsqu'il cite le passage suivant, tiré des écrits relatifs à la *Querelle de l'athéisme* :

*Beide, Leben und Speculation, sind nur durch einander bestimmbar. Leben ist ganz eigentlich Nicht-Philosophiren; Philosophiren ist ganz eigentlich Nicht-Leben; und ich kenne keine treffendere Bestimmung beider Begriffe, als diese.*⁵⁸⁹

À cette occasion, Goddard rappelle également la seconde moitié de la phrase qui précède directement ce texte, dans laquelle Fichte affirme que « la spéculation (...) [n'est

⁵⁸⁷ Sur ce point, voir Fichte, *Grund unseres Glaubens* (1798), SW, V, p. 185/GA, I, 5, p. 353.

⁵⁸⁸ Voir J.-C. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie*, p. 24.

⁵⁸⁹ Fichte, *Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen*, SW, V, p. 343/GA, II, 5, p. 119.

pas possible] sans la vie, dont elle fait abstraction »⁵⁹⁰. À première vue, ce passage semble effectivement contredire directement les conclusions présentées plus haut, selon lesquelles la spéculation et l'action seraient absolument inséparables selon Fichte. Cependant, un examen attentif du texte cité vient au contraire confirmer ces conclusions. En effet, si Jean-Christophe Goddard a raison de noter que la spéculation selon Fichte est impossible sans la vie, il omet de citer la première moitié de la phrase dont il tire cette affirmation, phrase dans laquelle Fichte déclare que l'inverse vaut également, à savoir que la vie est elle-même impossible sans la spéculation⁵⁹¹. Or ce n'est qu'à la lumière de cette phrase considérée dans son entièreté que la phrase qui suit, citée un peu plus haut, peut être comprise : philosopher et vivre, c'est-à-dire spéculer et agir, sont deux choses opposées, certes, mais qui justement pour cette raison sont inséparables comme le jour et la nuit; de même que le jour n'existe que parce qu'il y a la nuit, et inversement, toute véritable spéculation aboutit à l'action proprement dite et toute action proprement dite est fondée sur la spéculation. Comme l'exprime si justement Franz Medicus dans ses *Dreizehn Vorlesungen* :

*In der Tat besteht zwischen Wissenschaft und Ethik ein realer Zusammenhang, und den für diesen Zusammenhang entscheidenden Punkt kennen wir bereits : die absolute Evidenz, die Überzeugung.*⁵⁹²

Le lien entre la spéculation et l'action au sens propre, comme l'a très bien vu Medicus, est la conviction, en ce sens que seule la spéculation peut garantir l'action, moyennant la conviction que la loi morale exigeant l'action autonome est valable. Dans la conviction concernant la validité de la conscience morale à laquelle accède celui qui s'élève à la compréhension de la doctrine de la science, ce n'est pas seulement le savoir qui est atteint, mais également la vie, comprise comme énergie et mouvement intérieurs, et non pas communiqués et reçus passivement de l'extérieur. Medicus⁵⁹³ à ce sujet cite l'écrit de Fichte *Über das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder transscendentale Logik* (1812) : „Und so haben wir es erklärt, was es heie, nicht ein Blitzen der Evidenz, sondern

⁵⁹⁰ Fichte, *Rückinnerungen, Antworten, Fragen*, SW, V, p. 343/ GA, II, 5, p. 119.

⁵⁹¹ Voir Fichte, *Rückinnerungen, Antworten, Fragen*, SW, V, p. 343/ GA, II, 5, p. 119.

⁵⁹² F. Medicus, *Dreizehn Vorlesungen*, p. 10.

⁵⁹³ Voir F. Medicus, *Dreizehn Vorlesungen*, p. 12.

*ein ewiger Tag des Lebens sei die Philosophie: man muß nicht Philosophie besitzen, sondern sein.*⁵⁹⁴

⁵⁹⁴ Fichte, *Verhältniß* (1812), SW, IX, p. 128/GA, II, 14, p. 208.

c) Le problème de l'unité de l'œuvre :

D'après la lecture phénoménaliste, le statut du moi absolu de Fichte, à l'issue de la *Grundlage*, se révèle purement idéal, la réalité effective revenant exclusivement au moi fini, c'est-à-dire au sujet compris par opposition à l'objet. Ainsi, Fichte poserait l'opposition absolue de la réalité et de l'idéalité, ou ce qui est la même chose : il poserait que la réalité est par essence imparfaite, de manière à exclure complètement Dieu ou l'absolu, dont le statut est purement régulateur. Cette interprétation des écrits de la période de Iéna, on l'a vu, est essentiellement celle de Philonenko et son école. Or elle conduit à admettre un revirement radical dans la pensée de Fichte entre 1798 et 1800, puisqu'il devient clair que Fichte, à tout le moins à partir de 1801, admet non seulement la réalité *idéale* de Dieu ou de l'absolu, mais sa réalité *effective*, dont il pose la réalité finie comme étant l'image ou le phénomène, c'est-à-dire comme étant en quelque sorte sa production; doctrine qui s'accorde relativement bien avec le propos ordinaire de la religion, et tout spécialement de la religion chrétienne. Voici un texte de 1810 particulièrement clair à ce propos :

*Es kann sich ihr nicht verbergen Folgendes. Nur Eines ist schlechthin durch sich selbst: Gott, und Gott ist nicht der todte Begriff, den wir soeben aussprachen, sondern er ist in sich selbst lauter Leben. Auch kann dieser nicht in sich selbst sich verändern und bestimmen, und zu einem anderen Seyn machen; denn durch sein Seyn ist alles sein Seyn und alles mögliche Seyn gegeben, und es kann weder in ihm, noch ausser ihm ein neues Seyn entstehen. Soll nun das Wissen dennoch seyn, und nicht Gott selbst seyn, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst seyn, aber ausser ihm selber; Gottes Seyn ausser seinem Seyn; seine Aeusserung, in der er ganz sey, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Aeusserung ist ein Bild oder Schema.*⁵⁹⁵

Certes, Philonenko nie la nécessité de ces conclusions. Dans son esprit, admettre que Fichte, avant 1801, enseigne l'opposition absolue de la réalité et de l'idéalité n'implique pas nécessairement qu'il y ait eu rupture dans sa pensée au moment de la *Querelle de l'athéisme*. Comme il l'écrit lui-même :

⁵⁹⁵ Fichte, *Umriss* (1810), SW, II, p. 696/GA, I, 10, p. 336.

*Nous croyons fondamentalement que Fichte ne s'est jamais contredit. En 1806, il indique comme modèle la W-L [c'est-à-dire la Wissenschaftslehre ou doctrine de la science] dans l'exposé de 1794-1795 (voir Fichte, SW VIII 368) et il le peut et le doit, non seulement parce que la W-L accessible au lecteur est celle-là et celle-là seulement, mais aussi parce que les développements ultérieurs sont la solution du même problème. À chaque pas, Fichte s'est enrichi, répétons-le; mais sa richesse s'est toujours accumulée dans le même sens. Il n'y a guère de raison qui permette de distinguer un premier Fichte d'un second, si ce n'est qu'après 1798 il ne publie pas du tout comme il le faisait auparavant.*⁵⁹⁶

Or comment les écrits antérieurs à 1801 sont-ils conciliables avec l'œuvre ultérieure, selon Philonenko ? C'est que les écrits de Fichte, explique-t-il, présentent une seule et même idée, mais relativement à différents aspects. La thèse de Philonenko sur ce point peut être résumée de la manière suivante : Fichte en 1794, moyennant la démonstration du caractère conditionné de la possibilité de la conscience, entend simplement démontrer que l'homme ne connaît rien d'autre que la réalité finie; il réduit de la sorte à néant la démesure de la conscience finie prétendant accéder à l'infini du sein même de sa finitude. Cependant, l'ignorance dans laquelle il se trouve à cet effet ne l'empêche pas de croire en la réalité de l'infini et en la possibilité d'y accéder dans une autre vie. Bien au contraire, une telle ignorance constitue bien plutôt la condition de la foi. C'est ce qui permettrait d'établir le lien entre les écrits de Iéna et l'œuvre ultérieure. Selon Philonenko, Fichte expose à partir de 1801 le système religieux que l'homme est forcé d'admettre sur le mode de la foi, du moment qu'il a compris la démonstration – fournie dans la *Grundlage* – de l'ignorance radicale dans laquelle il se trouve eu égard au monde suprasensible. Il écrit à ce propos ce qui suit :

*Il n'est pas déraisonnable de supposer que les différentes visions du monde élaborées par Fichte soient les moments d'un unique calcul philosophique, partant de l'illusion transcendantale pour parvenir à la foi en 1794 et se poursuivant ensuite à partir de la foi pour s'élever jusqu'à l'exacte pensée de Dieu, de telle sorte que l'achèvement de la « Wissenschaftslehre » de 1804 serait la suprême victoire de l'esprit enfin capable d'opposer à l'illusion transcendantale en laquelle la conscience finie prétend être un Dieu actuel et absolu la représentation claire et pure du Verbe divin.*⁵⁹⁷

⁵⁹⁶ A. Philonenko, *L'œuvre de Fichte*, p. 211.

⁵⁹⁷ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 128.

Or cette lecture proposée par Philonenko à titre de simple hypothèse encore inexplorée dans son ouvrage concernant *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte* (« il n'est pas déraisonnable de supposer que... »⁵⁹⁸), puis reprise et développée dans son ouvrage ultérieur : *L'œuvre de Fichte*⁵⁹⁹, paraît indéfendable. En effet, s'il est vrai comme le soutient Philonenko que la doctrine fichtéenne selon la première façon ne soit que la reprise du projet critique kantien compris comme entreprise de limitation des prétentions de la raison, alors l'objet de la conscience ou de la connaissance, à l'issue de la doctrine de la science, se trouve réduit à la réalité sensible, et la réalité métaphysique devient tout au plus un simple objet de croyance sans fondement véritablement concluant. Or Fichte, à tout le moins partir de 1801, ne se contente pas de poser le suprasensible comme possible objet de croyance, mais il affirme clairement que le suprasensible ou l'absolu fait l'objet d'une certitude⁶⁰⁰. D'où il résulte que la lecture de Philonenko est inapplicable aux écrits postérieurs à 1800. D'ailleurs, Alexis Philonenko⁶⁰¹, de même que certains de ses disciples

⁵⁹⁸ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 128.

⁵⁹⁹ Voir A. Philonenko, *L'œuvre de Fichte*, p. 21-23. Philonenko expose en ces pages la thèse concernant l'unité de l'œuvre qu'il tâchera de faire valoir à travers l'ensemble de son livre.

⁶⁰⁰ Voir par exemple Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), SW, II, p. 42/GA, II, 6, p. 173 : „Dieses Wissen reflectirt sich nun selbst, als ein Wissen, und als ein absolutes; d. h. keinesweges, es ist eben äusserlich für sich, so wie es für uns in unserer wissenschaftlichen Reflexion des vorigen §. war, und es wird nun dazugesetzt und versichert, dass es absolut sey, – wie wir freilich vorläufig thaten; – sondern es selber durchschaut sich innerlich seinem Einheits- und Theilungsgrunde nach.“; Fichte, *Grundzüge* (1804), SW, VII, p. 129-130/GA, I, 8, p. 296 : „Das Eine wahrhaft seyende und schlechthin durch sich selber daseyende ist das, was alle Zungen Gott nennen. Gottes Daseyn ist nun nicht etwa der Grund, die Ursache, oder dess etwas; des Wissens, so dass beides sich auch von einander trennen liesse, sondern es ist schlechthin das Wissen selber; sein Daseyn oder das Wissen ist durchaus Eins und ebendasselbe; im Wissen ist er da, schlechthin wie er in sich selber ist, als absolut auf sich ruhende Kraft; und – er ist da schlechthin, oder – das Wissen ist schlechthin da, ist ganz dasselbe gesagt.“; Fichte, *Fünf Vorlesungen* (1811), SW, XI, p. 180/GA, II, 12, p. 341 : „Wir wissen, daß die übersinnliche Welt erscheint schlechthin durch sich selbst, und als bestimmt durch sich selbst, keinesweges etwa durch die sinnliche, welche vielmehr durch sie, nachdem sie erschienen ist, bestimmt werden soll.“

⁶⁰¹ Philonenko reconnaît en effet la difficulté de la question de l'unité de l'œuvre. Certaines de ses remarques donnent à entendre qu'il reconnaît sa thèse discutable et que, bien que ce ne soit pas là son avis personnel, il pourrait bien y avoir, pour ainsi dire, "deux Fichtes" : l'un avant 1800 et l'autre après 1800. Il écrit par exemple à ce propos : « La philosophie post-fichtéenne a naturellement tenté de rompre [la] (...) chaîne imposée par Fichte à la spéculation. (...) Il n'est pas non plus interdit de penser que Fichte lui-même voulut s'affranchir de cette chaîne à partir de 1800. » (A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 59). Sur ce point, voir aussi A. Renaut, *Le système du droit*, p. 458 : « Dans les deux chapitres très denses que son *Œuvre de Fichte* consacre à la *Doctrine de la science de 1801* (« Les chemins de la spéculation ») et à celle de 1804 qui en prolonge le mouvement vers une pensée de l'Absolu (« La religion dans les limites de la Doctrine de la science »), A. Philonenko suggère combien restent encore nombreux et profonds les problèmes posés à l'interprète par cet infléchissement spéculatif de la réflexion fichtéenne. »

comme Alain Renaut⁶⁰², tout en affirmant l'unité de l'œuvre de Fichte, s'avouent en dernière analyse incapables de produire clairement cette unité.

C'est pourquoi plusieurs des commentateurs admettant la thèse de Philonenko (ou l'une de ses variantes) relativement aux écrits antérieurs à 1801 se sont sagement rangés du côté des défenseurs de la thèse affirmant l'évolution de la pensée de Fichte. Parmi ces commentateurs, citons par exemple Miklos Vetö⁶⁰³ et Tom Rockmore⁶⁰⁴. Une telle hypothèse affirmant l'évolution de la pensée de Fichte, satisfaisante à maints égards, possède en outre l'énorme avantage d'avoir des racines historiques extrêmement profondes. En effet, elle se rattache, tel que suggéré un peu plus haut, à une longue tradition de commentateurs issue de Schelling⁶⁰⁵, admettant pour des raisons diverses un revirement radical dans l'œuvre de Fichte. Parmi les commentateurs s'inscrivant dans cette tradition, citons par exemple Johann Eduard Erdmann⁶⁰⁶, Eduard von Hartmann⁶⁰⁷,

⁶⁰² Sur ce point voir A. Renaut, *Le système du droit*, p. 447-460.

⁶⁰³ Voir M. Vetö, *Fichte. De l'action à l'image*, p. 14 : « Après la reconnaissance générale de la différence irréductible qui sépare les deux périodes successives de la création philosophique de Schelling, il faudrait également convenir qu'il existe bel et bien un second Fichte, auteur non pas seulement de textes « populaires », mais aussi d'une nouvelle métaphysique ». Dans son *De Kant à Schelling – Tome I*, cependant, Miklos Vetö, plus nuancé, s'exprime à ce propos de la sorte : « Fichte est convaincu que chacun de ses exposés successifs, est plus parfait et qu'il dit les choses mieux, mais [que], pour l'essentiel, c'est toujours la même chose qui est exprimée. Devrait-on en conclure que la *Spätphilosophie* n'est en somme qu'une prolongation organique d'Iéna, qu'il n'y aurait pas lieu de parler de deux philosophies mais d'une seule ? La réponse doit être nuancée, mais claire. L'idéalisme transcendantal continue à être exposé par les cours tardifs, donc, au moins matériellement, c'est toujours la même problématique qui prévaut. (...) Cela dit, la continuité des structures ne disqualifie pas encore un statut propre pour la *Spätphilosophie*. Les synthèses de la *Grundlage* survivent, mais sur l'arrière-fond de l'Absolu. » (M. Vetö, *De Kant à Schelling – Tome I*, p. 333-334).

⁶⁰⁴ Tom Rockmore voit une rupture dans l'œuvre de Fichte dès 1797. Voir T. Rockmore, *Fichteian Epistemology and Contemporary Philosophy*, p. 163.

⁶⁰⁵ Sur ce point, voir G. Gurwitsch, *Die Einheit der Fichteschen Philosophie*, p. 1 : „Dem gegenüber war Schelling der erste gewesen, der die Behauptung aufstellte, Fichte habe unter seinem Einflusse das System vom Grund aus geändert. Ihm haben sich eine Reihe namhafter Historiker der Philosophie angeschlossen, und diese Meinung war lange Zeit die herrschende gewesen.“ Schelling soutint publiquement, dès 1806, que Fichte avait abandonné sa propre doctrine pour le plagier : sans vouloir l'avouer, déclarait Schelling, Fichte, sous le coup de la critique de la doctrine de la science exposée par son ancien disciple dans le *Bruno* (1801) et les *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1801), avait abandonné peu à peu à partir de 1801 le système philosophique professé jusque-là pour adopter finalement tout à fait la philosophie de la nature de son ancien disciple. À ce propos, voir Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806). Un excellent résumé (très abrégé) des accusations de Schelling adressées à Fichte dans ce texte se trouve présenté par L. Ferry et A. Renaut in Fichte, *Machiavel et autres écrits*, p. 21-22, n. 59.

⁶⁰⁶ J. E. Erdmann, *Versuchs einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, VI, p. 166-189, le chapitre intitulé „Fichte's veränderte Lehre“; et J. E. Erdmann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, II, p. 445-448, le chapitre intitulé semblablement „Fichte's veränderte Lehren“. Sur ce

Wilhelm Windelband⁶⁰⁸, Emil Lask⁶⁰⁹, Emil Fuchs⁶¹⁰, Ernst Bergmann⁶¹¹, Heinz Heimsoeth⁶¹², Heinrich Rickert⁶¹³, et, plus récemment, Dieter Henrich⁶¹⁴, Frederick Colpleston⁶¹⁵, Frederick Neuhouser⁶¹⁶ ou Robert Lamblin⁶¹⁷.

point, on peut également s'en remettre à Max Wundt qui affirme à ce propos : „So spricht Johann Erdmann in dem letzten Bande seines „Versuchs einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie“ (1853) von einer veränderten Lehre Fichtes und trennt dessen spätere Lehre von der früheren vollständig ab. Er hat diese Gliederung dann auch in seinen „Grundriß der Geschichte der Philosophie“ übernommen, indem er hier ebenfalls nach der Darstellung der Wissenschaftslehre auf Grund der älteren Schriften deren Ausläufe in der Romantik behandelt und dabei Fichtes veränderte Lehre selbst zu diesen Ausläufen rechnet.“ (M. Wundt, *Fichte-Forschungen*, p. 3).

⁶⁰⁷ E. von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, II, pp. 63-64.

⁶⁰⁸ Voir W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, II, p. 301 : „Auch er [il s'agit de Fichte] wurde von der Tendenz des absoluten Idealismus ergriffen, und dadurch bildete sich ihm, zum Teil im Gegensatz gegen Schelling, die Wissenschaftslehre zu einem neuen System um, in welchem ihre besonderen Lehren sich in einen anderen Gesichtspunkt gruppieren sollten.“

⁶⁰⁹ Voir E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, p. 172-191, et spécialement p. 176 : „Die metaphysische Fassung des Endlichkeitsproblems tritt bei Fichte nicht unvermittelt neben die Ergebnisse der kritischen Forschung, sondern erweist sich als hindurchgegangen durch die transzendente Fassung des Irrationalitätsgedankens, als durchsetzt mit kritischen Elementen und deshalb als sehr unterschieden von den gewissermaßen naiven Fragestellungen der älteren Spekulationen über das Individualitätsproblem.“ Sur ce point, voir encore une fois Max Wundt, *Fichte-Forschungen*, p. 4 : „Ein grundsätzlicher Wandel von Fichte Lehre wird z. B. von Lask in seinem Buch über „Fichtes Idealismus und die Geschichte“ (1902) behauptet.“

⁶¹⁰ Voir E. Fuchs, *Vom Werden dreier Denker*, p. 4 sq.

⁶¹¹ Voir par exemple E. Bergmann, *J. G. Fichte der Erzieher zum Deutschtum* (1928), p. 21-23, et 249. Bergmann fait une lecture idéaliste du premier Fichte, c'est-à-dire qu'il reconnaît que Fichte avant la *Querelle de l'athéisme* affirme le caractère absolu de la réalité du moi. Cependant, parce qu'il suppose que ce moi n'est rien d'autre que l'individualité (voir *ibid.*, p. 22), il admet également qu'une rupture se produit dans la pensée de Fichte au moment de la *Querelle de l'athéisme*. En effet, il devient clair, à tout le moins à partir de 1801, que Fichte bien loin de poser le caractère absolu de l'individualité, ne lui accorde qu'une réalité apparente.

⁶¹² Sur ce point, voir M. Wundt, *Fichte-Forschungen*, p. 4.

⁶¹³ En ce qui concerne Heinrich Rickert, il admet non seulement deux moments irréductibles dans l'évolution de la pensée de Fichte, mais trois; non seulement une rupture radicale dans cette évolution, mais deux. Sur ce point, voir encore une fois M. Wundt, *Fichte-Forschungen*, p. 5 : „Insbesondere ergab eine strengere Untersuchung der philosophischen Grundlagen der Schriften zum Atheismus-Streit, daß diese keineswegs einfach aus den Voraussetzungen der Darstellung von 1794 entwickeln werden konnten, aber doch auch noch nicht den von 1801 an eingenommenen Standpunkt zeigten. Rickert in seiner Schrift „Fichtes Atheismusstreit“ (1899) ist hier vorangegangen und Lask hat sich in seinem erwähnten Buche [à savoir *Fichtes Idealismus und die Geschichte*] ihm angeschlossen.“

⁶¹⁴ Dieter Henrich partage à l'interprétation selon laquelle la querelle de l'athéisme aboutirait à un tournant dans l'œuvre de Fichte. Ce tournant cependant n'est pas selon lui radical, en ce sens que Fichte, après 1800, bien qu'il le résolve différemment, cherche toujours à résoudre le même problème. D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, p. 59-60, 66, 72.

⁶¹⁵ F. Copleston, *A History of Philosophy*, VII, p. 21-22.

⁶¹⁶ Sur ce point, voir F. Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, p. 7 : „Although, as we shall see in Chapter 2, Fichte's view underwent rapid and fundamental changes event within this period [c'est-à-dire entre les années 1790 et 1799], the year 1799 marks a natural breaking point in his lifelong development.“ Voir aussi F. Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, p. 33.

⁶¹⁷ R. Lamblin, *Sur la nouvelle interprétation de la philosophie de Fichte*, p. 65 : « La première philosophie de Fichte jusqu'en 1798 est (...) un idéalisme transcendantal absolu et (...) cette philosophie a ensuite évolué

Pourtant, cette lecture affirmant l'évolution de la pensée de Fichte n'est pas sans poser à son tour un problème de taille : car ce dernier, comme le font remarquer certains commentateurs comme Max Wundt⁶¹⁸ ou Alois Soller⁶¹⁹, a toujours énormément insisté pour affirmer l'unité de son œuvre (plus précisément de son œuvre ultérieure à 1793, comprenant tout ce qu'il écrit à partir de sa fameuse recension de l'*Énésidème* de Schulze, écrite en 1794⁶²⁰). Voici un passage de 1806 où il s'exprime à ce sujet avec toute la clarté voulue :

*Diese Vorlesungen, zusammengekommen mit denen, die unter dem Titel: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, soeben in derselben Buchhandlung erschienen sind, und denen: über das Wesen des Gelehrten u.s.w. (Berlin, bei Himburg), in welchen letztern die in diesen Vorträgen überhaupt herrschende Denkart an einem besonderen Gegenstande sich entwickelt, machen ein Ganzes aus von populärer Lehre, dessen Gipfel und hellsten Lichtpunct die gegenwärtigen bilden: und sie sind insgesamt das Resultat meiner, seit sechs bis sieben Jahren, mit mehr Musse und im reiferen Mannesalter unablässig fortgesetzten Selbstbildung an derjenigen philosophischen Ansicht, die mir schon vor dreizehn Jahren zu Theil wurde [c'est-à-dire en 1794], und welche, obwohl sie, wie ich hoffe, manches an mir geändert haben dürfte, dennoch sich selbst seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert hat.*⁶²¹

En dehors de l'extrait cité, particulièrement explicite, une multitude d'extraits pourraient être invoqués en faveur du fait que Fichte avait lui-même conscience de l'unité de son œuvre⁶²². Or comme le dit si bien Max Wundt : „*Er war sicherlich befähiger, sich*

dans le sens d'un réalisme dont le premier principe n'est plus, comme dans la première période, la conscience réflexive de soi, mais l'Absolu originaire, réel et actuel, qui en est le fondement et la fin. »

⁶¹⁸ Voir M. Wundt, *Fichte-Forschungen*, p. 6-7.

⁶¹⁹ Voir A. K. Soller, *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie*, p. 4.

⁶²⁰ Fichte a désavoué son *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, qui date de 1792 (seconde édition en 1793) et son *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, datant pour sa part de 1793. Sur ce point, voir Fichte, *Verantwortungsschriften* (1799), SW, V, p. 288-289/GA, I, 6, p. 74-75, où Fichte désavoue plus ou moins explicitement son écrit sur la Révolution; et Fichte, *Patriotismus* (1807), SW, XI, p. 253/GA, II, 9, p. 424, où Fichte désavoue son écrit de jeunesse sur la révélation.

⁶²¹ Fichte, *Anweisung* (1806), SW, V, p. 399/GA, I, 9, p. 47.

⁶²² Par exemple, voir Fichte, *Aufsatz* (1806), SW, XI, p. 352 : „*Dies Alles ist ihnen nun seit dreizehn Jahren [i.e depuis 1794] oft wiederholt und in den mannigfaltigsten Wendungen gesagt worden (...)*“; Fichte, *Aufsatz* (1806), SW, XI, p. 356-357; Fichte, *Bericht* (1806), SW, VIII, p. 369/GA, II, 10, p. 29 : „*Da ich soeben die ehemalige Darstellung der Wissenschaftslehre für gut und richtig erklärt habe, so versteht es sich, dass niemals eine andere Lehre von mir zu erwarten ist, als die ehemals an das Publicum gebrachte.*“; Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1804), SW, X, p. 123/GA, II, 8, p. 68 : „*Zwar ist es wahr, und ich liebe, es recht oft zu sagen, um Keinem den Muth zu nehmen, es ist wahr, daß nach der Natur unserer Wissenschaft immer wieder dasselbe, unter den mannigfaltigsten Wendungen, und zu dem mannigfaltigsten Gebrauche wiederholt wird (...)*“; Fichte, Brouillon de lettre 419b à L. H. Jacob (4 mars 1799), GA, III, 3, p. 206 : „*Daß man meine W.L.*

*selbst zu beurteilen, als seine ihm abgeneigten Gegner.*⁶²³ Lui refuser crédit sur ce point paraît difficile. L'exercice d'interprétation n'aurait plus aucune borne, s'il était permis de taxer l'auteur de mauvaise foi et d'exclure de l'œuvre à l'étude les propositions qui contrariaient le sens qu'on cherche à lui attribuer. Parmi les commentateurs tout de même nombreux à se rallier à la thèse de l'unité de l'œuvre⁶²⁴, d'autres ont d'ailleurs émis sur ce point un jugement semblable. Voici ce qu'écrivit par exemple à ce sujet Alois K. Soller dans son livre intitulé *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie* :

*Nach Fichtes eigenem Selbstverständnis ist seine Philosophie Eine, dargestellt „in den mannigfaltigsten Wendungen“. Dies sagt Fichte retrospektiv im Jahre 1806. Jeder wohlmeinende Interpret wird dieses Urteil Fichtes über sein eigenes Werk nicht einfach beiseite schieben dürfen, sondern wird zuerst versuchen, die Philosophie Fichtes so zu verstehen.*⁶²⁵

nicht verstand, daß man sie, wenn man glaubt, daß ich gegenwärtig andere Behauptungen vortrage, noch nicht versteht, glaube ich freilich“.

⁶²³ M. Wundt, *Fichte-Forschungen*, p. 7.

⁶²⁴ Parmi ces commentateurs, citons : F. Harms, *Die Philosophie Fichte's nach ihrer geschichtlichen Stellung und nach ihrer Bedeutung*; J. H. Loewe, *Darstellung der Fichteschen Philosophie*; K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, VI, p. 657-667, 669-670, 704-707; K. Fischer, *J. G. Fichte und seine Vorgänger*, p. 827-828, le chapitre intitulé *Die Einheit der alten und neuen Lehrform* : „Vergleichen wir jetzt die Wissenschaftslehre in ihrer neuen Entwicklungsform, wie sie der allgemeine Umriss vom Jahr 1810 dargelegt, mit der Religionslehre, wie sie Fichte in der Anweisung zum seligen Leben ausgeführt hat, so ist die Übereinstimmung beider einleuchtend. Vergleichen wir sie mit der ersten Entwicklungsform der Wissenschaftslehre, so erhellt die Einheit beider : sie besteht in der gleichen Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins, in der gleichen Darstellung der nothwendigen Reihe seiner Reflexionsformen. An diesem Charakter der Wissenschaftslehre ist nicht das Mindeste geändert. Hier findet sich, abgesehen von den Worten, den Wendungen und der Darstellungsart, nicht einmal eine scheinbare Differenz. Wo eine solche zu sein scheint, verschwindet sie bei einer genaueren und tieferen Erkenntniß der Sache, denn der Fortschritt von der Wissenschaftslehre zur Lebenslehre ist so alt, wie die Entwicklungsgeschichte der Wissenschaftslehre selbst.“; H. Hielscher, *Das Denksystem Fichtes*, p. 4 et 484 sq. : „Der klar hervortretende Gedankengang der zum Fichteschen Denksysteme gehörenden Schriften, durch die sie sich als ein tatsächliches Ganze bekunden, ist folgender : (...)“; F. Medicus, *J. G. Fichte*, p. 171 sq.; E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, III, p. 162-163; G. Gurwitsch, *Die Einheit der Fichteschen Philosophie*, p. 4 : „Er [Fichte] selbst hat sein System, das System des „transzendentalen idealismus“ gennant und ist diesem Terminus in allen Wandlungen seiner Philosophie treu geblieben. Hatte er Recht dazu und ist der Transzendentalismus wirklich die Grundlage seines Systems geblieben, an die er sich konsequent hielt? Wir wollen (...) versuchen die Frage zu bejahen, um auf diesem Wege das einheitliche Fundament seines Systems herauszuarbeiten.“; X. Léon, *Fichte et son temps*, tome I, p. 9-11; M. Wundt, *Fichte-Forschungen*, p. 3-9; M. Wundt, *Johann Gottlieb Fichte*, p. V : „Einmal scheinen mir trotz aller Wandlungen in der Einkleidung und Anwendung der Gedanken die durchlaufenden Linien doch sehr stark hervortreten und damit trotz allem die innere Einheit von Fichtes Lehre zu sichern.“; A. Philonenko, *L'œuvre de Fichte*, p. 211; A. K. Soller, *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie*, p. 4; I. Thomas-Fogiel, « Présentation », in *Fichte, Nouvelle présentation de la doctrine de la science (1797-1798)*, p. 7; I. Thomas-Fogiel, *Fichte*, 7-10, 61-143; J.-P. Mittmann, *Das Prinzip der Selbstgewißheit*, p. 76-77.

⁶²⁵ A. K. Soller, *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie*, p. 4.

Comme le fait remarquer fort justement Jörg-Peter Mittmann, d'ailleurs, non seulement Fichte affirme tout au long de son parcours l'unité de sa pensée et de son œuvre depuis 1794, mais, alors qu'il prend la décision de ne publier aucune des nombreuses expositions de la doctrine de la science ultérieures à la *Grundlage*, il autorise en outre deux fois la réédition de cette première exposition : une première fois en 1798, juste avant ses cours constituant ce qu'il est maintenant convenu d'appeler l'exposition *nova methodo* (1798-1799), et une seconde fois en 1802. Cela, il est important d'y insister, sans avoir jamais donné la moindre indication claire que sa pensée, sur un point ou sur un autre, avait évolué de manière décisive. Mittmann écrit à ce propos :

*Daß auch Fichte selbst, ungeachtet aller gelegentlichen Revisionsbestrebungen, diese erste Darstellung seines Systems [il s'agit bien entendu de la Grundlage] über viele Jahre wenigstens im Kern für verbindlich erachtete, belägen zwei Neuauflagen bis zum Jahre 1802, die, anders als etwa die zweite Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“, nur in marginalen Anmerkungen zum Vokabular von der ursprünglichen Fassung abweichen. All jene Interpreten, die diese Kontinuität bestreiten und in weiteren Ausarbeitungen zur Wissenschaftslehre, die parallel zu diesen Neuauflagen erfolgten, bereits eine inhaltlich systematische Revision der anfänglichen Lehre erblicken wollen – und dafür sachlich kaum von der Hand zu weisende Argumente vorbringen können, müssen sich zumindest fragen lassen, wie sie eine solch gedankenlose Inkonsistenz im Umgang mit den Mitteln der Publikation, die willentliche Weiterverbreitung einer Schrift, die hinter dem neuerrungenen Erkenntnishorizont ihres Verfassers zurückbleibt, mit Fichtes rigidem Anspruch auf wissenschaftliche Seriosität vereinbaren wollen.*⁶²⁶

En outre, comment négliger la remarque on ne peut plus explicite de Fichte à ce propos, qui se trouve un court texte posthume, *Aufsatz, als Einleitung zu einer projektirten philosophischen Zeitschrift* (1806). Fichte, dans cet article de 1806, explique qu'il a eu, pendant longtemps, l'intention de publier une nouvelle version de la doctrine de la science, mais qu'il en est finalement arrivé à la conclusion que la première, la *Grundlage*, était « bonne », « suffisante » et « correctement expliquée »⁶²⁷. Et c'est là d'ailleurs aussi la réponse qui s'impose tout naturellement à l'esprit lorsqu'on considère la question soulevée par Walter E. Wright dans son article intitulé *Fichte and Philosophical Method* :

⁶²⁶ J.-P. Mittmann, *Das Prinzip der Selbstgewißheit*, p. 76-77.

⁶²⁷ Fichte, *Aufsatz* (1806), SW, XI, p. 356-357.

*What considerations could lead a man who was always concerned with public issues, who advocates revolutionary policies for national public education and national economy, and who published edifying "popular" lectures, to hold back his most important intellectual contributions [à savoir les différentes expositions de la doctrine de la science ultérieures à 1795] from general circulation?*⁶²⁸

À savoir : le simple fait que les expositions ultérieures, comme Fichte le dit lui-même, n'apportaient rien de fondamentalement nouveau par rapport à la *Grundlage*⁶²⁹.

Dans ces conditions, prétendre qu'il existe un tournant radical dans la pensée de Fichte, à l'un ou l'autre moment de son parcours, reviendrait à considérer Fichte ou bien comme un auteur ne comprenant pas lui-même ce qu'il dit et ce qu'il fait, ou bien comme un hypocrite et un menteur, deux lectures évidemment peu invitantes. Or comment éviter ces conclusions inacceptables, sinon en découvrant une manière d'envisager la doctrine de la science telle que nous la présente Fichte à l'époque de Iéna, non pas comme une doctrine affirmant qu'il est impossible de s'assurer de l'existence de Dieu (ce qui est l'essence de l'athéisme ou, à tout le moins, de l'agnosticisme), mais en tant que doctrine essentiellement religieuse, cousine des expositions ultérieures à 1800, comme Fichte affirme lui-même qu'elle l'est? À cet égard, me semble-t-il, l'interprétation proposée dans la présente thèse encore une fois satisfait à toutes les exigences, et ce tout en donnant raison dans une certaine mesure à ceux qui ont considéré la *Grundlage* comme

⁶²⁸ W. E. Wright, *Fichte and Philosophical Method*, p. 65.

⁶²⁹ Différents commentateurs ont émis sur cette question des hypothèses sensiblement différentes de celle que je propose ici. Un certain nombre d'entre eux, dont Walter E. Wright et Claude Piché, par exemple, ont mis ce choix de Fichte sur le compte de sa méfiance, grandissante avec les années, à l'égard de l'écrit (voir W. E. Wright, « Fichte and Philosophical Method », p. 65-73; et C. Piché, « La *Staatslehre* de 1813 et le caractère autoritaire de l'éducation chez Fichte », inédit (version longue de « La *Doctrine* de l'État de 1813 et la question de l'éducation chez Fichte », p. 159-174)). Certes, il est indéniable que Fichte ait développé, très tôt, à l'occasion d'expériences décevantes, une sorte de phobie de l'écriture. Mais cette phobie, me semble-t-il, ne suffit pas à expliquer son choix de ne pas publier les expositions ultérieures de la doctrine de la science. Une telle phobie, à tout le moins, n'explique pas qu'il se soit refusé à livrer au public le texte de la doctrine de la science *nova methodo* (1797-1798), puisqu'il n'hésitait pas, au moment où il se refusait à publier ce texte, à laisser imprimer un grand nombre d'autres textes importants. Le même argument peut être invoqué en ce qui concerne la doctrine de la science de 1801 – d'autant qu'il avait autorisé entretemps la réédition de la *Grundlage*, ce qu'il fera de nouveau en 1802 –, ainsi que toutes les expositions de la doctrine de la science écrites à tout le moins jusqu'en 1808, année de publication des fameux *Discours à la Nation*. En effet, pourquoi la réserve de Fichte à l'égard de l'écrit aurait-elle valu pour les expositions de la doctrine de la science, sans valoir pour les autres textes dits *populaires*? Or en 1808, la désillusion de Fichte à l'égard de l'écrit avait déjà atteint depuis longtemps son paroxysme (cette désillusion, comme le note Walter E. Wright, s'exprime de façon particulièrement vigoureuse dans l'exposition de 1804). Une telle désillusion, par conséquent, ne peut être invoquée non plus à titre de *raison suffisante* afin d'expliquer pourquoi Fichte n'a rien publié non plus après 1808.

l'expression d'un athéisme. En effet, il suffit pour le comprendre de réexaminer encore une fois, dans cette optique particulière, les résultats auxquels je suis parvenu dans la présente thèse.

D'après ces résultats, Fichte démontre qu'il existe pour toute conscience possible une certitude première, absolument évidente ou connue de manière immédiate, à savoir celle du *je suis*, qui exprime l'action originaire par laquelle l'absolu ou l'infini, c'est-à-dire Dieu lui-même, saisit sa propre réalité infinie sur le mode de l'intuition. Ainsi, le moi absolu dont parle Fichte, notamment au §1 de la *Grundlage*, comme l'admettent certains commentateurs⁶³⁰, n'est rien d'autre dans l'esprit de ce dernier que Dieu lui-même⁶³¹. Il ne faut donc pas dire que l'existence de Dieu est quelque chose d'incertain, dans l'optique fichtéenne, qu'il s'agisse du Fichte de la période de Iéna ou du Fichte de la maturité, mais il faut dire, bien au contraire que l'existence de Dieu est ce qui est immédiatement certain⁶³², c'est-à-dire ce qui ne nécessite aucune preuve et ne peut être prouvé, justement parce qu'elle fait l'objet d'une intuition. Une telle certitude immédiate, comme je l'ai

⁶³⁰ Voir J.-M. Lardic, « Fichte et la querelle des interprétations », p. 22 : « (...) le Moi pur ou absolu, c'est-à-dire Dieu (...) ».

⁶³¹ Certains commentateurs, il est vrai, soutiennent la position inverse. C'est ainsi que Reinhard Lauth écrit par exemple à ce propos dans son article *Le progrès de la connaissance dans la première Doctrine de la science de Fichte*, p. 41 : « Fichte n'a jamais posé d'équivalence entre le moi absolu et Dieu (...) dans le sens où le philosophe nierait la transcendance de la divinité ». D'autres l'ont suivi sur ce point, comme c'est le cas par exemple de George Seidel (G. Seidel, « Hegel's Early Reaction to the *Wissenschaftslehre* », p. 250). Néanmoins, outre le fait que je vois difficilement comment on pourrait distinguer le divin de l'absolu, en tant que constituant soi-même le fondement de sa propre réalité (comme c'est le cas du moi selon Fichte), je rappellerai que Fichte a lui-même écrit, dans une lettre du 30 août 1795 à Jacobi, que, dans la doctrine de la science, le moi était Dieu, le non-moi le monde et le moi divisible fini l'homme (Fichte, Lettre 307 à F. H. Jacobi (30 août 1795), GA, III, 2, p. 392 : „So wie wir uns als Individuum betrachten, und so betrachten wir uns immer im Leben – nur nicht im Philosophieren und Dichten – stehen wir auf diesem Reflexionspunkte, den ich den praktischen nenne (den vom absoluten Ich aus den spekulativen). Von ihm aus ist eine Welt für uns, unabhängig von uns da, die wir nur modificiren können; von ihm aus wird das reine Ich, das uns auch auf ihm gar nicht verschwindet, außer uns gesetzt, und heißt Gott. Wie kämen wir auch sonst zu den Eigenschaften, die wir Gott zuschreiben, und uns absprechen, wenn wir sie nicht doch in uns selbst fänden, und nur in einer gewissen Rücksicht (als Individuum) sie uns absprechen?“). Or tout le propos de Fichte, comme je le soutiens dans cette thèse, est de démontrer que le moi absolu et le moi fini, *du moins en un certain sens*, sont une seule et même chose („Das Individuum muß aus dem absoluten Ich deducirt werden“ (Fichte, Lettre 307 à F. H. Jacobi (30 août 1795), GA, III, 2, p. 392). Dans cette mesure, donc, Fichte n'affirme pas la transcendance divine, ou du moins : il ne l'affirme qu'en un certain sens. Reinhard Lauth a donc raison, mais partiellement seulement. En effet, il affirme la transcendance du moi absolu par rapport au moi fini dans la mesure où le moi fini est considéré dans son *actualité*, à un moment précis de la ligne du temps; mais il nie cette transcendance dans la mesure où le moi fini est considéré dans le processus de repoussement infini des limites dans lequel il s'inscrit. Sur ce point, voir J.-M. Lardic, « Fichte et la querelle des interprétations », p. 22.

⁶³² Voir par exemple Fichte, *Grund unseres Glaubens* (1798), SW, V, p. 187-188/GA, I, 5, p. 355-356.

expliqué un peu plus haut (chapitre 6), est précisément ce que Fichte, en cela d'accord avec Jacobi, appelle la *foi*. En ce sens très précis, donc, ce qui est premier chez Fichte n'est pas le savoir, mais la croyance, qui est encore plus certaine que le savoir lui-même en tant que produit de la démonstration.

Cependant, bien qu'il se saisisse immédiatement lui-même comme absolu ou infini, selon Fichte, Dieu ne s'apparaît pas à lui-même comme un infini en acte, comme une entité illimitée donnée. Car un tel concept de l'infini est contradictoire : l'infini, par définition, ne se termine jamais; il ne peut donc se saisir lui-même comme quelque chose de terminé et de simplement existant dans un état de repos, comme s'il s'agissait d'une pierre ou d'un objet quelconque. Mais Dieu, au moment où il s'intuitionne lui-même, intuitionne plutôt un acte d'expansion, il saisit une quantité de réalité croissante⁶³³, ou ce qui est encore la même chose : un perfectionnement infini de soi dans le temps. Et de cette façon, ce qui n'était au point de départ qu'une intuition de soi se double d'une représentation conceptuelle de soi comme être fini, parce qu'il saisit toujours son état actuel de perfection limitée par opposition au processus infini du dépassement progressif de toutes les limites ou déterminations. C'est ce que veut dire Fichte lorsqu'il refuse de considérer Dieu en tant que « Créateur (*Schöpfer*) » pour le caractériser plutôt comme action même de « créer (*Schaffen*) » : car la création divine, du point de vue de la doctrine de la science, n'est jamais terminée; le divin est création éternelle ou permanente :

– *Nachweisung noch eines Gegensatzes mit der gewöhnlichen Ansicht. Nach derselben eine Schöpfung der Welt; jedes faktische Sein hat ja seinen Anfang und muß irgend wodurch geworden sein. Dies Schaffen jedoch ist jetzt vorüber; die Welt ist fertig. Es gab einmal eine Zeit des Schaffens; wo Gott Schöpfer ist, eine Zeit seines Sichäusserns; seitdem aber hat er sich zur Ruhe gesetzt. Nach den Naturphilosophen ist die Natur eben dieses fertig gewordene absolute Sein ausser Gott.*

Nach uns ist das Schaffen selbst unmittelbar Gegenstand der Anschauung. Eine Welt als Produkt des vollendeten und erschöpften Schaffens giebt es nicht, noch kann es solche geben, indem das Produkt ja nicht das absolute Gegebene ist, sondern das

⁶³³ Sur ce point, je rappellerai le passage de la *Grundlage* déjà cité (chapitre 8) concernant le moi absolu (à savoir Dieu) qui, en tant qu'il se pose, doit nécessairement se penser selon Fichte comme « quantité remplissant l'infinité » : „Das Ich ist gesetzt als Realität, und indem reflectirt wird, ob es Realität habe, wird es nothwendig als Etwas, als ein Quantum gesetzt; es ist aber gesetzt als alle Realität, mithin wird es nothwendig gesetzt als ein unendliches Quantum, als ein die Unendlichkeit ausfüllendes Quantum.“ (Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 274/GA, I, 2, p. 407)

*Schaffen selbst, dieses aber in alle Ewigkeit, so gewiß es absolutes Leben und Schaffen ist, sich nicht vollenden und erschöpfen, aus dem Leben in ein Todes sich verwandeln kann.*⁶³⁴

Ainsi, la conscience de soi propre au moi fini, à savoir le point de vue de l'homme, n'est rien d'autre que la conscience qu'a Dieu de se trouver à un stade déterminé de sa propre perfection destinée à s'accroître infiniment. Et en ce sens très précis, il est juste d'affirmer qu'il n'existe rien d'autre, du point de vue fichtéen, que le moi fini, puisqu'il est juste de dire que rien n'existe, au sens de l'existence empirique, en dehors de Dieu relativement à son état de perfection actuel. Cependant, il est inexact d'affirmer qu'il n'existe rien d'autre que le moi fini si l'on entend par là que Dieu, selon Fichte, pourrait bien ne pas exister. Car le moi encore une fois n'est pas une donnée, mais il est toujours en mouvement, il représente toujours un instant sur la ligne qui le mène sans interruption de l'infiniment petit à l'infiniment grand.

Cette interprétation vaut autant pour les expositions de la doctrine de la science de la période de Iéna que pour les expositions plus tardives. La seule différence qui existe entre ces expositions est donc une différence relative à la forme de la démonstration et au langage employé. Durant la période de Iéna, par exemple, Fichte refuse d'attribuer l'être à Dieu ou à l'absolu, parce qu'il considère que le mot *être* dénote le caractère de l'existence statique et du repos. Or en ce sens, Dieu ou l'absolu ne sont pas, puisqu'ils constituent plutôt un processus, une réalité dynamique. Ce refus de Fichte de caractériser Dieu ou l'absolu comme *étant* dans la première période de sa carrière est d'ailleurs à l'origine de bien des malentendus. Lorsque Fichte, dans son *Exposition du système de l'identité de Schelling*, reproche à ce dernier d'attribuer l'être à l'absolu, il paraît effectivement poser par le fait même que l'homme ne connaît rien de l'absolu, qu'il en est à jamais séparé, et que Dieu n'a par conséquent aucune réalité proprement dite pour nous⁶³⁵. Cependant, il veut simplement dire ici que Dieu ou l'absolu n'existent pas à titre d'objet réalisé une fois pour toutes, mais en tant que processus de perfectionnement infini. À l'occasion de la

⁶³⁴ Fichte, *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre* (1813), SW, IX, p. 23.

⁶³⁵ Fichte, *Schelling's Identitätssystem* (???), SW, XI, p. 376 : „Klar aber ist zugleich auch, daß der Verfasser implicite damit hat erschleichen wollen den Satz: Zum Wesen der absoluten Vernunft gehöre das Sein; der aber weder auf diese Weise erwiesen werden kann; noch kann überhaupt von irgend Etwas ausgesagt werden, daß sein Wesen (Begriff) schon das Sein involvire.“

Querelle de l'athéisme, cependant, Fichte paraît avoir réalisé à quel point la terminologie employée jusqu'alors portait à confusion, et adopte une terminologie radicalement opposée – davantage conforme à la terminologie de la théologie traditionnelle – en vertu de laquelle l'être revient au suprasensible ou à Dieu seuls, tandis que le moi fini se voit réduit au statut de non-être ou d'apparence fugitive, ou ce qui est la même chose : au statut de simple image de ce qui est réellement. Comme il l'écrit : „*Das Bild ist in sich selbst nicht lebendig, noch selbstständig, sondern es ist, wie es ist, durch Gott.*“⁶³⁶ Le sens de sa pensée cependant, il est important de le comprendre, reste strictement le même : à Dieu ou à l'absolu revient la totalité de l'être en ce sens que rien n'existe indépendamment de l'acte d'auto-intuition qui constitue déjà selon Fichte le principe de toute chose en 1794; tandis qu'au moi fini ne revient qu'un être apparent, en ce sens que les limites actuelles du moi, quelles qu'elles soient, ne sont rien de durable et sont vouées à disparaître (et aussi en ce sens que ce qui limite le moi ne lui est pas extérieur, comme il en a l'impression, mais c'est simplement la nécessité de progresser dans l'infini selon un certain ordre). C'est d'ailleurs en ce sens qu'il faut comprendre le fait que Fichte, durant cette période de son œuvre, caractérise souvent Dieu comme « vie ». En effet, l'acte d'auto-intuition est *vie*, en ce sens que tout ce qui est est à travers lui et en lui. Comme l'écrit Fichte dans un sonnet qui date probablement de cette époque :

*Nichts ist denn Gott, und Gott ist nichts denn Leben;
Du weissest, ich mit dir weiss im Verein;
Doch wie vermöchte Wissen dazuseyn,
Wenn es nicht Wissen wär' von Gottes Leben!*⁶³⁷

D'où l'intérêt de Fichte à l'égard de l'enseignement du Christ, qu'il identifie pleinement, à partir de l'*Initiation à la vie bienheureuse* (1806), à celui de la doctrine de la

⁶³⁶ Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1812), SW, X, p. 339/GA, II, 13, p. 62. À ce sujet, voir aussi Fichte, *Fünf Vorlesungen* (1811), SW, XI, p. 151-152/GA, II, 12, p. 317 : „*Und so ist denn dieses ganze Gebiet des Wissens, und die Sinnenwelt, die in demselben, und als Darstellung desselben erscheint, gar nichts Anderes, denn das Mittel der Erkennbarkeit der ersten und wahren Welt, als solcher, im Gegensatze mit einer andern, nicht wahren und nicht in der That daseienden Welt: sie, die Sinnenwelt, ist ein Bild, das durchaus nichts weiter bedeutet, und gar keinen andern Zweck hat, als damit es zum einzigen wahren Bilde, das einen Gehalt hat, zum Bilde Gottes im Gesichte komme.*“

⁶³⁷ Fichte, SW, VIII, p. 462.

science⁶³⁸. En effet, Fichte comprend l'enseignement du Christ par opposition à celui de la doctrine judaïque, dont l'essence est précisément de poser Dieu et le monde fini comme séparés. Du point de vue judaïque, il est vrai, le monde fini est un produit de Dieu, non pas comme s'il faisait partie intégrante de Dieu cependant, explique Fichte, mais comme fruit d'un acte de création arbitraire, qui aurait pu aussi ne pas avoir lieu. Cela fait du monde fini (et de ses habitants) quelque chose d'extérieur à la divinité, qui ne peut donc participer à la divinité que du fait de la grâce (une décision encore une fois pleinement arbitraire) de Dieu lui-même. Et c'est pourquoi la souffrance humaine, dans la perspective judaïque, est interprétée comme un témoignage du fait que l'homme a dépli à Dieu (c'est-à-dire qu'il a désobéi aux règles arbitraires que Dieu lui avaient imposées), qui le prive en conséquence de sa grâce. Fichte, dans *l'Initiation à la vie bienheureuse*, critique durement cette doctrine, ce qui veut dire qu'il condamne complètement l'idée selon laquelle l'homme (ou le moi fini) serait extérieur à Dieu (c'est-à-dire à l'absolu). Comme il l'écrit, Dieu ne peut pas s'être manifesté au monde pour priver ensuite le monde de sa présence en prétextant l'imperfection de sa création, mais il est présent dans le monde et il est le monde lui-même :

⁶³⁸ Ce christianisme de Fichte, cependant, ne doit pas être regardé comme déterminant l'ensemble de la doctrine de la science, comme si Fichte par sa philosophie n'avait eu d'autre but que de justifier son christianisme. C'est ce que suggère par exemple Jean-Christophe Goddard lorsqu'il affirme que Fichte est un chrétien qui philosophe contre la philosophie spéculative, afin de l'amener à se tourner vers la religion (voir J.-C. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie*). Mais c'est précisément le contraire qui est vrai, me semble-t-il : Fichte n'est chrétien que parce que et dans la mesure où les conclusions auxquelles il est parvenu dans la doctrine de la science sont compatibles avec la doctrine du Christ rapportée dans les Évangiles. Cette attitude de Fichte est manifeste dans *l'Initiation à la vie bienheureuse*, par exemple, où il déclare que le seul vrai christianisme est celui de Jean, pour la simple et bonne raison que c'est le seul qui soit pleinement compatible avec la doctrine de la science (voir Fichte, *Anweisung* (1806), SW, V, p. 475-491/GA, I, 9, p. 115-128). Comme l'écrit Copleston, *A History of Philosophy*, VII, p. 12 : "Nietzsche's description of the German idealists as concealed theologians is misleading in some respect. For it suggests that the idealists were concerned with reintroducing orthodox Christianity by the backdoor, whereas in point of fact we find a marked tendency to substitute metaphysics for faith and to rationalize the revealed mysteries of Christianity, bringing them within the scope of the speculative reason." À ce propos, voir aussi I. Thomas-Fogiel, *Fichte*, p. 19 : « On nous explique que Fichte, pour pouvoir faire une place à la liberté (ou à la foi), aurait embrassé puis modifié le système kantien; autrement dit, sur la base de convictions de jeunesse qu'il tenait à préserver, Fichte aurait "bricolé" un système qui les satisfasse. Ce n'est pas ainsi que Fichte concevait la philosophie, lui qui a toujours affirmé que ce qui s'y jouait était la question du vrai et du faux. »

*Die Erscheinung Gottes als Erdenleben ist nichts anderes, denn jenes Reich Gottes; Gott aber erscheint nicht vergeblich, macht nicht einen mislingenden Versuch des Erscheinens.*⁶³⁹

Et si le Christ fait l'objet de tous les éloges de Fichte, c'est précisément parce qu'il vient selon lui renverser du tout au tout lui aussi cette doctrine judaïque. En quel sens? Tout simplement en ce sens que le Christ nous enseigne que l'homme ne doit pas se considérer comme puni par Dieu et comme privé de sa grâce, mais comprendre qu'il est déjà dans la Royaume de Dieu. Fichte cite sur point toute une série de passages de l'Évangile de Jean, et notamment l'entretien du Christ avec Marthe concernant la résurrection de Lazare :

*Oder noch einleuchtender : Cap. 11, 23. – »Dein Bruder soll auferstehen.« Martha, die den Kopf eben auch mit jüdischen Grillen angefüllt hatte, sagte, ich weiss wohl, dass er auferstehen wird in der Auferstehung am jüngsten Tage. – Nein, sagt Jesus : »Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich gläubet, der wird leben, ob er gleich stürbe. Und wer da lebet und gläubet an mich, der wird nimmermehr sterben.« – Die Vereinigung mit mir giebt die Vereinigung mit dem ewigen Gott und seinem Leben, und die Gewissheit derselben; also, dass man in jedem Momente die ganze Ewigkeit ganz hat und besitzt, und den täuschenden Phänomenen einer Geburt und eines Sterbens in der Zeit durchaus keinen Glauben beimisst, daher auch keiner Auferweckung, als der Rettung von einem Tode, den man nicht glaubt, weiter bedarf.*⁶⁴⁰

Dieu n'est pas séparé de l'homme, transcendant par rapport à lui, enseigne le Christ, mais il est avec l'homme et en l'homme, ce qui n'est qu'une autre façon de dire qu'il est l'homme. Non pas au sens où Dieu serait un être fini à la manière d'un homme individuel existant, mais en ce sens que l'histoire humaine n'est rien d'autre que l'image ou la représentation qu'aurait Dieu du processus par lequel il progresse infiniment dans la perfection. Pour Fichte, semble-t-il, le Christ semble constituer le premier individu de l'histoire à avoir clairement saisi l'identité de la réalité et de l'idéalité, ce qu'il exprime avec énormément de force (et au plus grand scandale de la plupart de ses contemporains) en déclarant qu'il est le fils de Dieu le Père, et qu'il ne fait qu'un avec lui : *celui qui voit le*

⁶³⁹ Fichte, *Die Staatslehre* (1813), SW, IV, p. 581. À ce propos, voir aussi Fichte, *Die Staatslehre* (1813), SW, IV, p. 588 : „Hiermit ist nun das Reich Gottes wirklich dargestellt in der Welt. Jesus, d.i. die von ihm eingeführte und durchgesetzte Freiheit des Hingebens an Gott, herrscht.“; de même que Fichte, *Anweisung* (1806), SW, V, p. 486-489/GA, I, 9, p. 123-126.

⁶⁴⁰ Fichte, *Anweisung* (1806), SW, V, p. 487-488/GA, I, 9, p. 124-125.

Fils voit le Père, dit-il, c'est-à-dire qu'il n'existe en dernière analyse aucune différence entre le Père et le Fils, entre l'absolu lui-même et sa manifestation⁶⁴¹. À travers l'action humaine, c'est Dieu qui agit et qui se manifeste :

*Es giebt durchaus kein Seyn und kein Leben, ausser dem unmittelbaren göttlichen Leben. Dieses Seyn wird in dem Bewusstseyn, nach den eigenen, unaustilgbaren und in dem Wesen desselben gegründeten Gesetzen dieses Bewusstseyns, auf mannigfaltige Weise verhüllt und getrübt; frei aber von jenen Verhüllungen, und nur noch durch die Form der Unendlichkeit modificirt, tritt es wieder heraus in dem Leben und Handeln des gottergebenen Menschen. In diesem Handeln handelt nicht der Mensch, sondern Gott selber in seinem ursprünglichen inneren Seyn und Wesen ist es, der in ihm handelt, und durch den Menschen sein Werk wirkt.*⁶⁴²

Dans l'optique fichtéenne donc, le Christ ne diffère pas des autres hommes en ceci qu'il serait d'une nature distincte, mais sa différence tient exclusivement à ceci qu'il est conscient de l'identité de la réalité et de l'idéalité. C'est précisément ce qui fait de lui le Fils de Dieu, c'est-à-dire un citoyen et un ambassadeur du Royaume de Dieu.

⁶⁴¹ TOB, Jn, 14, 7-10 : « Jésus lui dit : « Je suis le chemin et la vérité et la vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. Dès à présent vous le connaissez et vous l'avez vu. » Philippe lui dit : « Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit. » Jésus lui dit : « je suis avec vous depuis si longtemps, et cependant, Philippe, tu ne m'as pas reconnu! Celui qui m'a vu a vu le Père. Pourquoi dis-tu : "Montre-nous le Père"? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même! Au contraire, c'est le Père qui, demeurant en moi, accomplit ses propres œuvres. »

⁶⁴² Fichte, *Anweisung*, (1806), SW, V, p. 475-476/GA, I, 9, p. 115.

Dernières considérations

Ainsi, il ressort de la présente thèse que la lecture idéaliste, bien comprise, produit une vision plus cohérente de la pensée de Fichte que la lecture phénoménaliste d'une part, et d'autre part que les principales objections adressées à la lecture idéaliste sont fondées sur une erreur de compréhension ou, si l'on préfère, sur un malentendu. Car d'après les conclusions de la présente thèse, le propos de l'idéalisme, contrairement à ce que l'on suppose communément (tant chez les tenants de la lecture phénoménaliste que chez plusieurs de ceux de la lecture idéaliste), n'est pas de nier la réalité des objets de l'expérience empirique, mais simplement de nier que ces objets existent de manière autonome, c'est-à-dire indépendamment de l'intelligence ou de l'esprit. L'idéaliste ne nie en aucun cas l'existence du monde empirique, mais il soutient simplement que l'expérience tout entière existe en tant que représentation. Au fondement de la réalité empirique, il pose non pas une matière subsistant par elle-même, une chose en soi extérieure à l'esprit, mais une activité de l'intelligence. Pour l'idéaliste, par conséquent, non seulement l'objet de l'expérience empirique est réel, mais il comprend la totalité de la réalité, puisqu'il n'y a de son point de vue rien d'autre que l'expérience comme ensemble de représentations. En ce sens, l'idéalisme ne s'oppose pas au réalisme, mais il constitue au contraire la seule doctrine réaliste proprement dite. Car il refuse de considérer l'expérience comme le simple phénomène d'un objet = X auquel on n'aurait pas accès, une simple apparence derrière laquelle se cacherait autre chose. L'illusion dénoncée par l'idéaliste ne concerne pas la réalité de l'expérience, mais la réalité de choses extérieures et opposées à l'intelligence. Au contraire, la doctrine phénoménaliste consistant à affirmer que l'objet de l'expérience est encore autre chose en dehors de la représentation que nous en avons n'est pas réaliste au sens propre, puisqu'elle pose le fondement de l'expérience dans quelque chose qui se trouve en dehors de la représentation, c'est-à-dire dans quelque chose à quoi nous n'avons pas accès. Elle pose ainsi la représentation comme la simple manifestation de quelque chose qui nous échappe fondamentalement, et elle admet de la sorte que la représentation ne nous apprend rien de la réalité *objective*, mais simplement de la réalité *subjective*, qui

n'a aucune valeur cognitive universelle. Elle s'installe de la sorte dans le relativisme, parce qu'elle pose que l'homme n'a pas accès à la réalité vraie, c'est-à-dire qu'elle pose qu'il n'y pas de réalité vraie ou objective pour l'homme. Bref, cette doctrine prive littéralement l'homme de réalité, elle l'oblige à considérer le monde dans le lequel il vit, si l'on veut, comme une sorte de réalité virtuelle, par rapport à laquelle il se doit d'être pour ainsi dire en retrait. De ce point de vue, en effet, rien de ce que l'homme expérimente n'est vrai : il sent et vit quelque chose qui n'est pas, parce que ce qu'il sent et ce qu'il vit comme réel n'est rien de plus qu'une image ou un reflet trompeurs de la réalité, qui est dénaturée par le miroir déformant de la subjectivité. Cette doctrine phénoménaliste neutralise donc le jugement de l'homme : ce que l'homme pense et croit n'est jamais vraiment légitime, c'est toujours contestable, puisqu'il n'a pas accès à la réalité, pas accès au vrai.

Afin de comprendre Fichte, donc, il faut réviser et même renverser complètement notre manière de concevoir l'idéalisme et le matérialisme : car c'est le matérialisme, contrairement à ce qu'on se figure communément, qui aboutit au subjectivisme, tandis que l'idéalisme est un objectivisme, ou plus précisément : un subject-objectivisme une doctrine posant l'identité de l'activité subjective et de la réalité objective, et donc un réalisme. Frederick Copleston écrit à ce propos :

*If with the elimination of the thing-in-itself the world becomes the self-manifestation of thought or reason, the Kantian distinction between the a priori and the a posteriori loses its absolute character. And the categories, instead of being subjective forms or conceptual moulds of the human understanding, become categories of reality; they regain an objective status.*⁶⁴³

D'où les déclarations de Fichte selon lesquelles la doctrine de la science serait réaliste, déclarations sur lesquelles de nombreux commentateurs soutenant l'interprétation matérialiste/phénoménaliste de Fichte ont cru pouvoir capitaliser⁶⁴⁴.

Le matérialisme, en posant la réalité comme indépendante de l'esprit, enferme l'homme dans une représentation pensée comme inadéquate. L'idéalisme, en niant la matière comme entité autonome, pose le caractère objectif de la représentation. Il faut donc donner raison aux commentateurs qui, comme Frederick Copleston, posent que les

⁶⁴³ F. Copleston, *A History of Philosophy*, VII, p. 7.

⁶⁴⁴ Voir Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 280/GA, I, 2, p. 411; et Fichte, *Grundlage* (1794-1795), SW, I, p. 281/GA, I, 2, p. 412. Passages déjà cités un peu plus haut (préambule de la conclusion).

représentations de l'expérience, de même que le sentiment de nécessité qui les accompagne, sont selon Fichte un pur produit de la raison. Wayne M. Martin, qui prend le contrepied de la thèse de Copleston, la résume toutefois avec beaucoup de clarté de la sorte :

Concerning our initial question about Fichte's aim, then, we can formulate Copleston's answer thus : Fichte wants to give a metaphysical account of the world, of reality. Since he has rejected the notion of a thing-in-itself, Fichte sees all reality as the product of thought. He thus thinks that one can attain that metaphysical account "speculatively", or a priori, simply by understanding the nature of reason itself.

(...)

Since, for Copleston, Fichte regards reality as the product of thought or "the I", and since "solipsism (...) can hardly be seriously maintained", Fichte's "I" must be interpreted as "a supra-individual intelligence, an absolute subject", or as Copleston goes on to say, "infinite thought or reason". In sum, then, Copleston's account yields an interpretation of Fichte's project as a species of metaphysics that borders on the theological : the aim of the Wissenschaftslehre is to exhibit the ground of all being in an absolute, infinite, supra-individual intelligence.⁶⁴⁵

C'est bien là, me semble-t-il, le projet de Fichte. Du moins est-ce ce qui ressort de la présente thèse. Et ce diagnostic posé par Fichte concernant la nature essentiellement spirituelle ou intellectuelle de la réalité, il est important de le comprendre, ne doit pas être interprété comme une négation de l'objectivité de l'expérience, au sens où elle ferait de l'expérience un pur produit de l'arbitraire de la subjectivité intellectuelle⁶⁴⁶. Au risque de me répéter, Fichte, en posant l'origine de l'expérience dans l'activité nécessaire de l'intelligence, adopte la position constituant la seule issue possible hors du subjectivisme relativiste⁶⁴⁷. Car c'est seulement dans la mesure où elle est comprise comme produit nécessaire de l'activité de l'intellect que la représentation empirique peut conserver de manière légitime (fondée en raison) le statut de réalité vraie. Car le caractère essentiel de la réalité vraie, ou plus simplement : de la vérité, n'est pas l'indépendance relativement à l'esprit, mais au contraire le caractère de l'intuitionnabilité, c'est le caractère de l'immédiate accessibilité : en effet, une vérité ou une réalité, existant en soi, mais

⁶⁴⁵ W. M. Martin, *Idealism and Objectivity*, p. 13. Martin cite ici F. Copleston, *A History of Philosophy*, VII, p. 4, 40.

⁶⁴⁶ Sur ce point, voir F. Copleston, *A History of Philosophy*, p. 5. Passage déjà cité (introduction).

⁶⁴⁷ Sur ce point, voir F. Medicus, *Dreizehn Vorlesungen*, p. 10-11.

inaccessible, serait-elle encore une vérité ou une réalité ? Le concept de réalité qui n'est pour personne, ou ce qui est la même chose : le concept d'une vérité que personne ne connaît ni ne peut connaître, n'est-il pas absurde ? La vérité ou la réalité, par essence, doit être accessible, elle doit être ce à quoi nous avons affaire dans l'intuition. C'est un principe contradictoire que celui qui affirme que la réalité et la vérité ne pourront jamais être rien de ce dont on fera l'expérience, c'est-à-dire rien de ce que l'on aura *vécu* comme tel. Or c'est précisément ce que fait le matérialisme en posant le fondement de l'expérience empirique en dehors de la représentation, tandis que l'idéalisme transcendantal de Fichte, en posant l'expérience comme ensemble des représentations nécessaires de l'activité intellectuelle, permet à l'homme de se réapproprier la seule réalité qu'il considère naturellement comme telle : celle de l'expérience empirique. Et non seulement est-ce un principe contradictoire, mais c'est en outre un principe pathogène. Car en exigeant de l'homme qu'il soit constamment en retrait par rapport à son sentiment de réalité, en exigeant qu'il observe sans cesse une réserve quant à la validité de sa représentation des choses, le matérialiste opère en l'homme une scission radicale, qui produit en lui deux instances irréconciliables. Tandis que l'une affirme l'identité de la réalité et de ce qui se présente dans l'expérience, l'autre la nie. Il en résulte que l'homme devient le lieu d'un double discours qui le met constamment en contradiction avec lui-même : tandis que la première instance le porte à admettre, par exemple, que l'espace et le temps sont infinis, la seconde instance l'oblige à admettre qu'il s'agit là, non pas de la réalité elle-même, mais d'une simple représentation qui n'a qu'une valeur subjective; tandis que la première instance le porte à admettre que 2 et 2 font 4, la seconde instance le pousse à admettre que l'arithmétique et de la géométrie sont le produit de conventions arbitraires qui ne reflètent rien de réel; tandis que la première instance le porte à juger quelque chose injuste, la seconde instance neutralise ce jugement en relativisant la légitimité du principe qui lui sert de fondement. Ainsi, parce que le matérialiste ne peut s'empêcher de se représenter les choses d'une certaine manière d'une part, et qu'il s'obstine d'autre part à considérer la représentation et la réalité comme des opposés, il se condamne lui-même à la schizophrénie, ni plus ni moins. L'idéaliste au contraire, qui pose l'identité de la représentation empirique et de la réalité, évacue la réserve qui l'empêche d'adhérer à lui-même, à sa propre représentation des choses, et

s'accorde en conséquence avec lui-même; ce qui explique d'ailleurs la vigueur et l'intransigeance avec lesquels il s'exprime, que lui reproche constamment le matérialiste pour qui elles constituent nécessairement des marques de présomption.

Ainsi, l'idéalisme transcendantal, compris comme démonstration de l'identité de la réalité et de la représentation empirique, sert beaucoup mieux l'attitude pratique que ne le fait le phénoménalisme matérialiste admettant la réalité de la chose en soi (ou éventuellement : laissant ouverte la question de l'existence de la chose en soi), et à cet égard, il est beaucoup plus conforme à l'esprit de la doctrine de Fichte.

Bibliographie

- ANDERS, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen*, München, Beck, 1980.
- ARISTOTE. *La Métaphysique*, traduit du grec ancien par J. Tricot, Paris, Vrin, 1981.
- ASCHOFF, Frank. « Zwischen äußerlichem Zwang und innerer Freiheit – Fichtes Hauslehrer-Erfahrungen und die Grundlegung seiner Philosophie », *Fichte-Studien*, 1997, 9, p. 27-45.
- BADER, Franz. « Die Mehrdeutigkeit der drei Grundsätze in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 », in Klaus Hammacher und Albert Mues (éd.), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1979, p. 11-41.
- BAUCH, Bruno. *Fichte und der deutsche Staatsgedanke*, Langensalza, Hermann Beher und Söhne, 1925.
- BAUMANN, Peter. *Fichtes ursprüngliches System : sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1972.
- BÄUMER, Gertrud. *Fichte und sein Werk*, Berlin, F. U. Herbig, 1921.
- BEHLER, Ernst. *German Romantic Literary Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- BEHLER, Ernst. *Frühromantik*, Berlin, de Gruyter, 1992.
- BEIERWALTERS, Werner. *Platonismus und Idealismus*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1972.
- BERGMANN, Ernst. *J. G. Fichte der Erzieher zum Deutschtum*, Leipzig, Meiner, 1928. Deuxième édition considérablement augmentée.
- BERGNER, Dieter. *Neue Bemerkungen zu J. G. Fichte : Fichtes Stellungnahme zur nationalen Frage*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957.
- BIENENSTOCK, Myriam. « Présentation », in Fichte et Schelling, *Correspondance (1794-1802)*, Paris, PUF, 1991, p. 5-45.

- BIENENSTOCK, Myriam et Michèle CRAMPE-CASNABET (éd.). *Dans quelle mesure la philosophie est pratique*, Fontenay-aux-Roses, ENS, 2000.
- BOEHM, Max Hildebert. *Natur und Sittlichkeit bei Fichte*, Hildesheim/New York, Georg Olms, 1981.
- BOURGEOIS, Bernard. « Fichte et la Révolution française », in Ives Radrizzani (éd.), *Fichte en France – Tome I : Fichte et la philosophie française : nouvelles approches*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 83-106.
- BOURGEOIS, Bernard. « Cogito kantien et cogito fichtéen », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 253-265.
- BOURGEOIS, Bernard. *L'idéalisme de Fichte*, Paris, PUF, 1968.
- BOWMAN, Curtis. « Jacobi's Philosophy of Faith and Fichte's *Wissenschaftslehre* of 1794-95 », in Daniel Breazeale et Tom Rockmore (éd.), *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Amherst (NY), Humanity Books, 2001, p. 210-226.
- BRACKEN, Ernst (von). *Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg, Triltsch, 1943.
- BREAZEALE, Daniel. « Inference, Intuition and Imagination », in Daniel Breazeale et Tom Rockmore (éd.), *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Amherst (NY), Humanity Books, 2001, p. 19-36.
- BREAZEALE, Daniel. « Reflexives philosophisches und ursprüngliches Setzen der Vernunft : Über die Methode und Methodenlehre der frühen Jenenser Wissenschaftslehre », in E. Fuchs et Ives Radrizzani (éd.), *Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes. Tagung des Internationalen Kooperationsorgans der Fichte-Forschung in Neapel 1995*, Neuried, Ars Una, 1996, p. 95-110.
- BREAZEALE, Daniel. « Certainty, Universal Validity, and Conviction : The Methodological Primacy of Practical Reason within the Jena *Wissenschaftslehre* », in Daniel Breazeale et Tom Rockmore (éd.), *New Perspectives on Fichte*, Amherst (NY), Humanity Books, 1995, p. 35-59.
- BREAZEALE, Daniel. « De la *Tathandlung* à l'*Anstoß* - et retour : liberté et facticité dans les *Principes de la Doctrine de la science* », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 69-87.
- BREAZEALE, Daniel. « How to Make an Idealist : Fichte's "Refutation of Dogmatism" and the Problem of the Starting Point of the *Wissenschaftslehre* », in *The Philosophical Forum*, 1987-1988, XIX, 2-3, p. 97-123.

- BREAZEALE, Daniel et Tom ROCKMORE (éd.). *Fichte : Historical Contexts/Contemporary Controversies*, Amherst (NY), Humanity Books, 1994.
- BRITO, Emilio, *Fichte et la transformation du christianisme*, Louvain, Leuven University Press/Paris, Louvain, Dudley (É.-U.), Peeters, 2004.
- BRITO, Emilio, *La théologie de Fichte*, Paris, Cerf, 2007.
- BUBNER, Rüdiger. « Von Fichte zu Schlegel », in Wolfram Högerebe (éd.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995, p. 35-49.
- CASSIRER, Ernst. *Das Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, III, p.126-216.
- CATTIN, Emmanuel. « L'enseignement de l'idéalisme », in *Kairos*, 2001, 17, p. 11-29.
- CESA, Claudio. « Sensibilité et conscience. Remarques sur la théorie des *Trieb* chez Fichte », in *Revue Germanique Internationale*, 2002, 18, p. 121-132.
- CESA, Claudio. « De la *Philosophie élémentaire* à la *Doctrine de la science* », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 11-27.
- CESA, Claudio. « Der Begriff *Trieb* in den Frühschriften von J. G. Fichte (1792-1794) », in Cesa, C. et N. Hinske (avec la collaboration de S. Carboncini), *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für G. Tonelli*, Francfort-sur-le-Main, Lang, 1993, p. 165-186.
- COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy*, Westminster (Md.), Newman Press, 1963.
- COURTINE, Jean-François. « Les débuts philosophiques de Hölderlin à Iéna et sa critique de Fichte », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 267-285.
- COUSIN, Victor. *Cours de Philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Fayard, 1991.
- COUSIN, Victor. *Fragments et souvenirs*, Paris, Didier et Cie, 1857.
- DANNENBERG, Friedrich. *Der Begriff und die Bedeutung der Erfahrung in der Fichteschen Philosophie*, Weida, Druck von Thomas und Hubert, 1910.
- DELBOS, Victor. « Facteurs français de la philosophie allemande », in *Revue de Métaphysique et de morale*, 1919, 26, p. 569-581.

- D'HONDT, Jacques. « Fichte en 1794 », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 227-237.
- DI GIOVANNI, George. « The Early Fichte as Disciple of Jacobi », in *Fichte-Studien*, 1997, 9, p. 257-273.
- DÖRING, Woldemar Ostar. *Der Mann der Tat : eine Fichtebiographie in Briefen und anderen Lebensurkunden*, Lübeck, Charles Coleman, 1926.
- DUBOUCHET, Paul. *Philosophie et Doctrine du droit chez Kant, Fichte et Hegel*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- DRUET, Pierre-Philippe. *Fichte*, Paris, Seghers/Presses universitaires de Namur, 1977.
- DUESBERG, Hans. *Person und Gemeinschaft : philosophisch – systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von Personaler Selbständigkeit und interpersonalen Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber*, Bonn, Bouvier und Co., 1969.
- DUPROIX, Paul. *Kant et Fichte et le problème de l'éducation*, Paris, Félix Alcan, 1897.
- ÉDITIONS LE ROBERT (éd.). *Petit Robert 1*, Paris, Le Robert, 1993.
- ENGELHARDT, Emil. *Johann Gottlieb Fichte : ein deutscher Mensch und Denker*, Hambourg, Verlag des Deutschen Volkstums, 1914.
- ERDMANN, Johann Eduard. *Versuchs einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Stuttgart, Frommann, 1931-1934.
- ERDMANN, Johann Eduard. *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Berlin, Wilhelm Hertz, 1869-1870.
- FERRY, Luc et Alain RENAUT. « Présentation », in *Fichte, Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, Paris, Payot, 1981, p. 9-35.
- FERRY, Luc. « Préface », in Jacques Rivelaygue. *Leçons de métaphysique allemande – Tome I*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1990, p. 7-8.
- FERRY, Luc. *Philosophie politique I – Le droit : la nouvelle querelle des anciens et des modernes*, Paris, PUF, 1984.
- FEUERBACH, Ludwig. « Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit », in Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Berlin, Akademie Verlag, 1969-2004, XI, p. 53-186.

FEUERBACH, Ludwig. « Das Wesen des Christentum », in Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Berlin, Akademie Verlag, 1969-2004, V, p. 28-603.

FICHTE, Immanuel Hermann. *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*, Leipzig, Brockhaus, 1862. Deuxième édition considérablement augmentée et améliorée.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann-Günter Holzboog, 1964-

FICHTE, Johann Gottlieb. *Doctrine de la science. Exposé de 1812*, traduit de l'allemand par I. Thomas-Fogiel, Paris, PUF, 2005.

FICHTE, Johann Gottlieb. *La Doctrine du droit de 1812*, traduit de l'allemand par I. Thomas-Fogiel, Paris, Cerf, 2005.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Lettres et témoignages sur la révolution française*, traduit de l'allemand par I. Radrizzani, Paris, Vrin, 2002.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Doctrine de la science nova methodo*, traduit de l'allemand par I. Thomas-Fogiel, Paris, Le Livre de Poche, 2000.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Rapport clair comme le jour sur le caractère propre de la philosophie nouvelle et autres textes*, traduit de l'allemand par A. Valensin et P.-P. Druet, Paris, Vrin, 1999.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Conférences sur la destination du savant*, traduit de l'allemand par J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1994.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Le caractère de l'époque actuelle*, traduit de l'allemand par I. Radrizzani, Paris, Vrin, 1990.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Opuscules de politique et de morale*, traduit de l'allemand par J.-C. Merle, Caen, Centre de Philosophie politique et juridique, 1989, p. 27-48.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, traduit de l'allemand par P. Naulin, Paris, PUF, 1986.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, traduit de l'allemand par L. Ferry et A. Renaut, Paris, Vrin, 1984.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, traduit de l'allemand par L. Ferry et A. Renaut, Paris, Payot, 1981.

- FICHTE, Johann Gottlieb. *Œuvres choisies de philosophie première*, traduit de l'allemand par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1972.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Sämmtliche Werke*, Berlin, de Gruyter, 1971.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Initiation à la vie bienheureuse*, traduit de l'allemand par M. Rouché, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.
- FICHTE, Johann Gottlieb et F. W. J. SCHELLING. *Correspondance (1794-1802)*, traduit de l'allemand par M. Bienenstock, Paris, PUF, 1991.
- FISCHBACH, Franck. « Le Fichte des jeunes-hégéliens et la philosophie de l'action de Cieszkowski et Hess », in *Kairos*, 2001, 17, p. 97-127.
- FISCHBACH, Franck. « Théorie et pratique dans la première doctrine de la science de Fichte », in J.-C. Goddard (éd.), *Fichte : le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000, p. 47-76.
- FISCHER, Kuno. *J. G. Fichte und seine Vorgänger*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1890.
- FISCHER, Kuno. *Geschichte der neueren Philosophie*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1897-1904.
- FISSETTE, Denis. *Husserl et Fichte : Remarques sur l'apport de l'idéalisme dans le développement de la phénoménologie*. www.philo.umontreal.ca/textes/Fisette1.pdf.
- FONNESU, Luca. « Entre *Aufklärung* et idéalisme : l'anthropologie de Fichte », in *Revue Germanique Internationale*, 2002, 18, p. 133-147.
- FORBERG, Friedrich Carl. « Briefe über die neueste Philosophie (1797) », in Martin Oesch (éd.), *Aus der Frühzeit des deutschen Idealismus. Texte zur Wissenschaftslehre Fichtes (1794-1804)*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1987, p. 153-181.
- FORBERG, Friedrich Carl. *Fragmente aus meinen Papier*, Jena, Voigt, 1796.
- FRANK, Manfred. « Einleitung », in G. E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Hambourg, Meiner, 1996, p. IX-LXXXII.
- FRANK, Manfred. « Philosophische Grundlagen der Frühromantik : Friedrich von Hardenbergs philosophischer Ausgangspunkt », in Wolfram Högrefe (éd.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995, p. 13-34.

- FUCHS, Emil. *Vom Werden dreier Denker. Fichte, Schelling, Schleiermacher*, Tübingen, Mohr, 1904.
- FUCHS, Erich (éd.). *Fichte im Gespräch*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978-1992.
- FUCHS, Erich, Wilhelm G. JACOBS et Walter SCHIECHE (éd.). *J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995.
- GARDNER, Edmund C. *Dante and the Mystics*, New York, Octagon Books, 1968.
- GELPCKE, Ernst. *Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang*, Leipzig, Meiner, 1928.
- GERTEN, Michael. « Fichtes Wissenschaftslehre vor der aktuellen Diskussion um die Letztbegründung », in *Fichte-Studien*, 13, p. 173-189.
- GIEL, Klaus. *Fichte und Fröbel : die Kluft zwischen konstruierender Vernunft und Gott und ihre Überbrückung in der Pädagogik*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1959.
- GIL, Fernando. *La conviction*, Paris, Flammarion, 2000.
- GODDARD, Jean-Christophe. « Réduction phénoménologique et projection dans la Doctrine de la science de 1804 », in *Kairos*, 2001, 17, p. 151-169.
- GODDARD, Jean-Christophe. « Réduction aléthologique et projection dans la Doctrine de la science de 1804 », in *Études germaniques*, 2001, janvier-mars, p. 81-95.
- GODDARD, Jean-Christophe. « Une pensée interrompue », in J.-C. Goddard (éd.), *Fichte : le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000, p. 77-99.
- GODDARD, Jean-Christophe. « Le moi et la liberté », in J.-C. Goddard (éd.), *Fichte : le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000, p. 1-11.
- GODDARD, Jean-Christophe. *Assise fondamentale de la Doctrine de la science (1794) – Fichte*, Paris, Ellipses, 1999.
- GODDARD, Jean-Christophe. *La philosophie fichtéenne de la vie*, Paris, Vrin, 1999.
- GODDARD, Jean-Christophe. « La Doctrine de la science et l'Âge de l'Esprit », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 89-107.
- GODDARD, Jean-Christophe. « Christianisme et philosophie dans la première philosophie de Fichte », in *Archives de Philosophie*, 1992, 52, p. 199-220.

- GODDARD, Jean-Christophe. « Présentation », in Fichte, *Essai d'une critique de toute révélation*, Paris, Vrin, 1988, p. 7-33.
- GODDARD, Jean-Christophe (éd.). *La nature*, Paris, Vrin et Intégrale, 1991. Seconde édition revue et corrigée.
- GODDARD, Jean-Christophe, et Marc MAESSCHALCK (éd.). *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie*, Paris, Vrin, 2003.
- GOETHE, Johann Wolfgang. « Faust I », in Goethe, *Sämtliche Werke*, Francfort-sur-le-Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1998, I, 7/1, p. 9-199.
- GOETHE, Johann Wolfgang. « Tag- und Jahres-Hefte », in Goethe, *Sämtliche Werke*, Francfort-sur-le-Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1998, I, 17, 9-349.
- GOUBET, Jean-François. « Présentation », in Fichte, *Revendication de la liberté de penser*, Paris, Le Livre de Poche, 2003, 7-70.
- GOUBET, Jean-François. *Fichte et la philosophie transcendantale comme science. Étude sur la naissance de la première Doctrine de la science (1793-1796)*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- GOUBET, Jean-François. « La méditation fichtéenne du *cogito* », in *Kairos*, 2001, 17, p. 31-51.
- GRAVES, Robert. *Les mythes grecs*, traduit de l'anglais par Mounir Hafez, Paris, Fayard, 1967.
- GRONDIN, Jean. *Kant zur Einführung*, Hambourg, Junius, 1994.
- GRONDIN, Jean. *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori*, Paris, Vrin, 1989.
- GROUSSET, Noëlle. « La vie malheureuse chez Fichte et Kierkegaard », Documents de travail du département de philosophie de l'université de Poitiers, conférence du séminaire de Master 2 Bordeaux/Toulouse/Poitiers sur l'aliénation du 21 janvier 2005 disponible sur le site : <http://www.sha.univ-poitiers.fr/philosophie/>.
- GUEROULT, Martial. *Études sur Fichte*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
- GUEROULT, Martial. *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, Paris, Belles Lettres, 1930.
- GURWITSCH, Georges. *Écrits allemands*, Paris, L'Harmattan, 2005.

- GURWITSCH, Georges. *Fichtes System der Konkreten Ethik*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms, 1984. Réimpression de l'édition de Tübingen, 1924.
- GURWITSCH, Georges. *Die Einheit der Fichteschen Philosophie*, Berlin, Collignon, 1922.
- GUSDORF, Georges. *Kierkegaard*, Paris, Seghers, 1963.
- HAMELIN, Octave. *Fichte : cours d'Octave Hamelin*, Straßbourg, Centre de documentation en histoire de la philosophie, 1988.
- HAMMACHER, Klaus. « Fichte und die Freimauerei », in *Fichte-Studien*, 1990, 2, p. 138-159.
- HAMMACHER, Klaus und Albert MUES (éd.). *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1979.
- HARDER, Yves-Jean. « De la lettre à l'esprit », in J.-C. Goddard (éd.). *Fichte : le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000, p. 13-45.
- HARMS, Friedrich. *Die Philosophie Fichte's nach ihrer geschichtlichen Stellung und nach ihrer Bedeutung*, Kiel, Homann, 1862.
- HARTMANN, Eduard (von). *Geschichte der Metaphysik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. Réimpression de l'édition de Leipzig, 1899-1900.
- HEGEL, G. W. F. « Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie », in Hegel, *Gesammelte Werke*, Hambourg, Meiner, 1968- , IV, p. 1-92.
- HEGEL, G. W. F. « Glauben und Wissen oder die Reflexion der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie », in Hegel, *Gesammelte Werke*, Hambourg, Meiner, 1968- , IV, p. 315-414.
- HEGEL, G. W. F. « Phänomenologie des Geistes », in Hegel, *Gesammelte Werke*, Hambourg, Meiner, 1968- , IX, p. 1-524.
- HEGEL, G. W. F. « Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie – Fichté », in Hegel, *Werke*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, XX, p. 387-420.
- HEGEL, G. W. F. *Premières publications*, Paris, Ophrys, 1952.

- HEIDEGGER, Martin. « Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart », in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1997, XXVIII.
- HEIMSOETH, Heinz. *J. G. Fichtes Aufschliessung der gesellschaftlichgeschichtlichen Welt*, Torino, Edizioni di « Filosofia », 1962.
- HEIMSOETH, Heinz. *Fichte*, München, Reinhardt, 1923.
- HEINZ, Marion. « Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus », in *Fichte-Studien*, 1997, 13, p. 109-129.
- HENRICH, Dieter. *Bewußtes Leben*, Stuttgart, Reclam, 1999.
- HENRICH, Dieter. *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, Reclam, 1982.
- HIELSCHER, Hans. *Das Denksystem Fichtes*, Berlin, Karl Curtius, 1913.
- HINZ, Manfred O. *Fichtes „System der Freiheit“ : analyse eines widersprüchlichen Begriffs*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
- HOELTZEL, Steven. « Fichte's Deduction of Representation in the 1794-95 *Grundlage* », in Daniel Breazeale et Tom Rockmore (éd.), *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Amherst (NY), Humanity Books, 2001, p. 39-59.
- HOGREBE, Wolfram. « Sehnsucht und Erkenntnis », in Wolfram Hogrebe (éd.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995, p. 50-67.
- HOGREBE, Wolfram. « Vorwort », in Wolfram Hogrebe (éd.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995, p. 7-10.
- HOGREBE, Wolfram (éd.). *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995.
- HOHLER, T. P. *Imagination and Reflexion : Intersubjectivity : Fichte's Grundlage of 1794*, Hingham (MA), Martinus Nijhoff, 1982.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Kohlhammer, 1946-1985.
- HYPPOLITE, Jean. « L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien », in Breda (van) H. L. et J. Taminiaux (éd.), *Husserl et la pensée moderne : actes du deuxième colloque international de phénoménologie. Krefeld, 1-3 novembre 1956*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, p. 173-182.

INCIARTE, Fernando. *Transcendentale Einbildungskraft : zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus*, Bonn, Bouvier, 1970.

IVALDO, Marco. « Lignes de développement de la pensée transcendantale. La recherche historique et systématique de Reinhard Lauth », in *Archives de Philosophie*, 1992, 52, p. 177-197.

JACOB, Hans. « Vorbericht », in Fichte, *Nachgelassene Schriften*, Berlin, 1937, II, p. XXXII-XXXV.

JACOBI, Friedrich Heinrich. « Jacobi an Fichte », in Jacobi, *Werke*, Hambourg/Stuttgart-Bad Cannstatt, Felix Meiner/Frommann-Holzboog, 1989- , II, 1, p. 187-258.

JACOBI, Friedrich Heinrich. « Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn », in Jacobi, *Werke*, Hambourg/Stuttgart-Bad Cannstatt, Felix Meiner/Frommann-Holzboog, 1989- , I, 1, p. 1-268.

JACOBS, Wilhelm G. *J. G. Fichte*, Reinbek (près de Hambourg), Rowohlt, 1984.

JACOBS, Wilhelm G. *Trieb als sittliches Phänomen : Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bond, Bouvier, 1967.

JACOWENKO, Boris. « Die Grundidee der theoretischen Philosophie J. G. Fichtes », in *Internationale Bibliothek für Philosophie*, 1944, 6, p. 1-16.

JULIA, Didier. *La question de l'homme et le fondement de la philosophie. Réflexion sur la philosophie pratique de Kant et la philosophie spéculative de Fichte*, Paris, Aubier, 1964.

JULIA, Didier. « Le savoir absolu chez Fichte et le problème de la philosophie », in *Archives de Philosophie*, 1962, 25, p. 345-370.

KABITZ, Willy. *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

KANT, Immanuel. *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, Berlin, Reimer, 1910-1997.

KERLER, Dietrich Heinrich. *Die Fichte – Schellingsche Wissenschaftslehre*, Ulm, Heinrich Kerler, 1917.

- KERSBERG, Pierre. « The Paradox of Primary Reflection », in Daniel Breazeale et Tom Rockmore (éd.), *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Amherst (NY), Humanity Books, 2001, p. 165-182.
- KERSBERG, Pierre. « Le futur comme problème transcendantal », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 109-122.
- KIERKEGAARD, Søren. « Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate », in Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Paris, de l'Orante, 1966-1986, II, p. 3-297.
- KIERKEGAARD, Søren. *Gesammelte Werke*, Düsseldorf/Köln, Diederichs, 1953-1967.
- KLEMMER, Heiner F. « Einleitung », in Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hambourg, Meiner, 2001, p. XIII-XCVII.
- KLOTZ, Christian. *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2002.
- KODALLE, Klaus-M. « Fichtes Wahrnehmung des Historischen », in Wolfram Högge (éd.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995, p. 183-224.
- KÖHLER, Dietmar. « Die Einbildungskraft und das Schematismusproblem », in *Fichte-Studien*, 1997, 13, p. 19-34.
- KRÄMER, Felix. « Parallelen zwischen Maimon und dem frühen Fichte », in *Fichte-Studien*, 1997, 9, p. 275-290.
- LAMBLIN, Robert. « Sur la nouvelle interprétation de la philosophie de Fichte », *Les Études Philosophiques*, 1989, 1, p. 65-90.
- LACHS, John. « Fichte's idealism », in *American Quarterly*, 1972, 9, 4, p. 311-317.
- LACHS, John. « Is There an Absolute Self? », in *The Philosophical Forum*, 1987-1988, XIX, 2-3, p. 169-181.
- LARDIC, Jean-Marie. « Fichte et la querelle des interprétations », in *Recherches sur la philosophie et le langage*, 2003, 22, p. 11-27.
- LASSON, Adolf. *J. G. Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat*, Stuttgart, Scientia Verlag Aalen, 1968. Réimpression de l'édition de Berlin, 1863.
- LASK, Emil. « Fichtes Idealismus und die Geschichte », in Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, Tübingen et Leipzig, 1902, I, p. 1-274.

- LAUTH, Reinhard. « La conception cartésienne et fichtéenne de la fondation du savoir », in Ives Radrizzani (éd.), *Fichte et la France – Tome I : Fichte et la philosophie française : nouvelles approches*, traduit de l'allemand par I. Radrizzani, Paris, Beauchesne, 1997, p. 35-62.
- LAUTH, Reinhard. « Die konstituierenden Momente des Setzens in Fichtes erster Wissenschaftslehre », in E. Fuchs et Ives Radrizzani (éd.), *Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes. Tagung des Internationalen Kooperationsorgans der Fichte-Forschung in Neapel 1995*, Neuried, Ars Una, 1996, p. 121-133.
- LAUTH, Reinhard. « Le progrès de la connaissance dans la première *Doctrine de la science* de Fichte », *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 29-45.
- LAUTH, Reinhard. *Hegel critique de la Doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987.
- LAUTH, Reinhard. « La position spéculative de Hegel dans son écrit *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* à la lumière de la Théorie de la science », in *Archives de Philosophie*, 1983, 46, p. 59-103 (première partie de deux) et p. 323-347 (seconde partie de deux).
- LAUTH, Reinhard. « Unarbeitete Probleme der Fichteschen Philosophie », in Klaus Hammacher (éd.), *Der transzendente Gedanke – Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hambourg, Felix Meiner, 1981, 568.
- LAUTH, Reinhard. *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*, Freiburg, München, Alber, 1975.
- LAUTH, Reinhard. « Genèse du *Fondement de toute la doctrine de la science* de Fichte à partir de ses *Méditations personnelles sur l'Elementarphilosophie* », in *Archives de Philosophie*, 1971, 34, 51-79.
- LAUTH, Reinhard. « Die erste philosophische Auseinandersetzung Zwischen Fichte und Schelling 1795-1797 », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1967, 21, p. 341-367.
- LAUTH, Reinhard. « Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte », in *Archives de philosophie*, 1962, 25, p. 325-344.
- LÉON, Xavier. *Fichte et son temps*, Paris, Armand Collin, 1954.

- LÉON, Xavier. « Schiller et Fichte », in *Études sur Schiller*, Paris, Félix Alcan, 1905, p. 41-93.
- LÉON, Xavier. *La philosophie de Fichte, ses rapports avec la connaissance contemporaine*, Paris, Félix Alcan, 1902.
- LIMPER, Werner. *Fichte und die Romantik*, Berlin/Wien/Zürich, Payer und Co., 1940.
- LINDAU, Hans Rudolf David. *Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-Streit*, München, Müller, 1912.
- LOEWE, Johann Heinrich. *Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamttergebnisse ihrer Entwicklung und ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza*, Hildesheim, Georg Olms, 1976.
- MAESSCHALCK, Marc. « Attention et signification chez Fichte et Husserl. Les conditions d'une lecture phénoménologique de Fichte », in J.-C. Goddard et Marc Maesschalck (éd.), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814)*, Paris, Vrin, 2003, p. 215-233.
- MAESSCHALCK, Marc. « Éducation et jugement pratique chez Fichte », in J.-C. Goddard (éd.), *Fichte : le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000, p. 135-163.
- MAESSCHALCK, Marc. *Droit et création sociale chez Fichte*, Louvain et Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve et Éditions Peters, 1996.
- MAESSCHALCK, Marc. « L'éthique des convictions chez Fichte de 1798 à 1805 », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 123-136.
- MAIMON, Salomon. « Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die Symbolische Erkenntnis und Anmerkungen », in Maimon, *Gesammelte Werke*, Hildesheim, Georg Olms, 1965, II, p. VII-XX et 1-442.
- MANDT, A. J. « The Nature of Philosophy : Kant, Fichte and Rorty in the Modern Conversation », in *The Philosophical Forum*, 1987-1988, XIX, 2-3, p. 197-223.
- MANDT, A. J. « Fichte's Idealism in Theory and Practice », in *Idealistic Studies*, 1984, 14, p. 127-147.
- MANZ, Hans Georg (von). « L'expérience de l'autre en tant que constitution première et éthique du sujet », traduit de l'allemand par G. Petitdemange, in Ives Radrizzani (éd.), *Fichte et la France – Tome I : Fichte et la philosophie française : nouvelles approches*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 247-270.

- MARQUARD, Odo. « Theodizeemotive in Fichtes früher Wissenschaftslehre », in Wolfram Högrebe (éd.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995, p. 225-236.
- MARQUET, Jean-François. « Fichte et le problème de la *Bestimmung* », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 137-148.
- MARTIN, Wayne M. *Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Jena Project*, California, Stanford University Press, 1997.
- MEDICUS, Fritz. *Fichtes Leben*, Leipzig, Felix Meiner, 1922.
- MEDICUS, Fritz. *J. G. Fichte*, Berlin, Reuther et Reichard, 1905.
- MEDICUS, Fritz. *Dreizehn Vorlesungen*, Berlin, Reuther et Reichard, 1905.
- MENZEL, Alfred. *Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zu Kantischen Kritizismus*, Leipzig, Brockhaus, 1909.
- MERLE, Jean-Christophe. « La synthèse pratique de la seconde version de l'*Essai d'une critique de toute révélation* », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 47-67.
- MESSER, August. *Fichtes Leben und Philosophieren*, Leipzig, Baustein, 1926.
- MITTELSTRAß, Jürgen. « Fichte und das absolute Wissen », in Wolfram Högrebe (éd.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995, p. 141-161.
- MITTMANN, Jörg-Peter. *Das Prinzip der Selbstgewißheit. Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie*, Bodenheim, Athenäum-Hain-Hanstein, 1993.
- MÜLLER, Hans-Jürgen. *Subjektivität als symbolisches und schematisches Bild des Absoluten : Theorie der Subjektivität und Religionsphilosophie in der Wissenschaftslehre Fichtes*, Königstein, Forum Academicum, 1980.
- MÜLLER, Paul. *Untersuchung zum Problem der Freimauerei bei Lessing, Herder und Fichte*, Bern, Lang, 1965.
- NEUHOUSER, Frederick. *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge (England)/New York, Cambridge University Press, 1990.
- NAULIN, Paul. « Philosophie et communication chez Fichte », in *Revue Internationale de Philosophie*, 1969, p. 410-441.

- OESCH, Martin. *Das Handlungsproblem : ein systemgeschichtlicher Beitrag zur Erster (sic) Wissenschaftstheorie Fichtes*. Hildesheim/Amsterdam/Gerstenberg, Rodopi, 1981.
- PAREYSON, Luigi. *Fichte. Il sistema della libertà*, Milan, Mursia, 1976.
- PASCALE, C. (de). « Die Trieblehre bei Fichte », in *Fichte-Studien*, 1994, 6, p. 229-251.
- PENTZOPOULOU-VALALAS, Thérèse. « Fichte et Husserl. Une lecture parallèle », in *Fichte-Studien*, 1997, 13, p. 64-76.
- PENTZOPOULOU-VALALAS, Thérèse. « Fichte et Husserl. À la recherche de l'intentionnalité », in *Fichte-Studien*, 1990, 1, p. 153-166.
- PERRINJAQUET, Alain. « Fichte, Proudhon et la propriété », in Ives Radrizzani (éd.), *Fichte et la France – Tome I : Fichte et la philosophie française : nouvelles approches*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 141-181.
- PERRINJAQUET, Alain. « Le fondement de la philosophie pratique de Fichte en 1796-1799: *Doctrine de la Science nova methodo* ou *Fondement de toute la Doctrine de la science?* », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 149-167.
- PHILONENKO, Alexis. « Fichte en France », in Ives Radrizzani (éd.), *Fichte en France – Tome I : Fichte et la philosophie française : nouvelles approches*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 11-33.
- PHILONENKO, Alexis. *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1997.
- PHILONENKO, Alexis. « Rousseau et Fichte », in Ives Radrizzani (éd.), *Fichte et la France – Tome I : Fichte et la philosophie française : nouvelles approches*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 63-82.
- PHILONENKO, Alexis. « Le devoir », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 169-179.
- PHILONENKO, Alexis. « Vie et spéculation dans l'*Anweisung zum seligen Leben* », in *Archives de Philosophie*, 1992, 55, p. 243-261.
- PHILONENKO, Alexis. *Qu'est-ce que la philosophie? Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1991.
- PHILONENKO, Alexis. *La jeunesse de Feuerbach*, Paris, Vrin, 1990.
- PHILONENKO, Alexis. *Le transcendantal et la pensée moderne : études d'histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 1990.

- PHILONENKO, Alexis. « Fichte and the Critique of Metaphysics », in *The Philosophical Forum*, 1987-1988, XIX, 2-3, p. 124-139.
- PHILONENKO, Alexis. « Introduction et Commentaire du texte *Le fondement de notre croyance en une divine Providence* », in *Écrits de philosophie première - Doctrine de la science (1801-1802)*, Paris, Vrin, 1987, tome II, p. 209-228.
- PHILONENKO, Alexis. *L'œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984.
- PHILONENKO, Alexis. « Présentation », in Fichte, *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, Paris, Vrin, 1984, p. 7-14.
- PHILONENKO, Alexis. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, [1966] 1980.
- PHILONENKO, Alexis. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968.
- PHILONENKO, Alexis. « Le problème de la guerre et le machiavélisme de Fichte », in Alexis Philonenko, *Essais sur la philosophie de la guerre*, Paris, Vrin, 1976, p. 43-53.
- PICHÉ, Claude. « Le « besoin de la raison » dans les *Lettres sur la philosophie kantienne (1786-1787)* », à paraître.
- PICHÉ, Claude. « Les sources du concept fichtéen de phénoménologie dans la *Doctrine de la science* de 1804 (2^e série) », in *Laval théologique et philosophique*, 2007, 63, 1, p. 7-20.
- PICHÉ, Claude. « Les multiples niveaux de la réflexion chez Fichte », in P. Billouet et coll. (éd.), *L'homme et la réflexion. Actes du XXe Congrès de l'ASPLF, 24-28 août 2004*, Paris, Vrin, 2006, p. 92-93.
- PICHÉ, Claude. « Der Phänomenologiebegriff bei Kant und Reinhold », in P. Valenza (éd.), *K. L. Reinhold. Am Vorhof des Idealismus*, Rome, Biblioteca dell'Archivio di Filosofia, 2006, p. 59-72.
- PICHÉ, Claude. « Le différend entre Fichte et Reinhold en 1793. La doctrine des tendances et le problème de la liberté », traduit de l'allemand par T. Basque, in *Iris : Annales de philosophie* (Liban), 2006, 27, p. 75-94.
- PICHÉ, Claude. « L'instauration d'un ordre juridique juste d'après Fichte (1812-1813) », in *Fichte-Studien*, 2006, 29, p. 79-87.

- PICHÉ, Claude. « Fichte et la première philosophie de la nature de Schelling », in *Dialogue*, 2004, 43, p. 211-237.
- PICHÉ, Claude. « Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold im Jahre 1793. Die Trieblehre und das Problem der Freiheit », in M. Bondeli et A. Lazzari (éd.), *Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denke Karl Leonhard Reinholds*, Bâle, Schwabe Verlag, 2004, p. 251-271.
- PICHÉ, Claude. « La *Staatslehre* de 1813 et le caractère autoritaire de l'éducation chez Fichte », inédit. Version longue de « La *Doctrine de l'État* de 1813 et la question de l'éducation chez Fichte » publié in J.-C. Goddard et Marc Maesschalck (éd.), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814)*, Paris, Vrin, 2003, p. 159-174.
- PICHÉ, Claude. « La *Doctrine de l'État* de 1813 et la question de l'éducation chez Fichte », in J.-C. Goddard et Marc Maesschalck (éd.), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814)*, Paris, Vrin, 2003, p. 159-174.
- PICHÉ, Claude. « *Compte-rendu de Wayne M. Martin, Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Jena Project* », in *Dialogue*, 2001, XL, 1, p. 196-199.
- PICHÉ, Claude. « Die Bestimmung der Sinnenwelt durch das vernünftige Wesen (Folgesatz § 2) », in J.-C. Merle (éd.), *Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, p. 51-62.
- PICHÉ, Claude. « Le mal radical chez Fichte », in J.-C. Goddard (éd.), *Fichte : le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000, p. 101-134.
- PICHÉ, Claude. « Fichte und die Urteilstheorie Heinrich Rickerts », in *Fichte-Studien*, 1997, 13, p. 143-160.
- PICHÉ, Claude. « Le concept de nature chez Fichte », in D. Schulthess (éd.), *La nature. Thèmes philosophiques. Thèmes d'actualité*, Genève, Lausanne/Neuchâtel, 1996, p. 553-556.
- PICHÉ, Claude. « L'esthétique a-t-elle une place dans la philosophie de Fichte? », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 181-202.
- PICHÉ, Claude. « La réappropriation fichtéenne de l'intuition intellectuelle », in J. Ferrari (éd.), *L'année 1793. Kant. Sur la politique et la religion*, Paris, Vrin, 1995, p. 233-236.
- PICHÉ, Claude. *Kant et ses épigones*, Paris, Vrin, 1995.
- PIPPIN, Robert B. « Fichte's Contribution », in *The Philosophical Forum*, 1987-1988, XIX, 2-3, p. 74-96.

- PLATON. « Gorgias », traduit du grec ancien par M. Croiset, in Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Belles Lettres, 1984, III, 2, p. 108-224.
- PLATON. « Protagoras », traduit du grec ancien par E. Chambry, in Platon, *Protagoras et autres dialogues*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 41-93.
- PLATON. « Le banquet », traduit du grec ancien par E. Chambry, in Platon, *Le Banquet/Phèdre*, Paris, Garnier-Frères, 1964, p. 31-85.
- PORTIER, Sylvain, *Fichte et le dépassement de la chose en soi*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- POTHAAS, Ulrich. *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Klostermann, Francfort-sur-le-Main, 1971.
- PREUL, Reiner. *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, Berlin, Walter de Gruyter, 1969.
- PRZYLEBSKI, Andrzej. « War Rickert ein Fichteaneer? Die Fichteschen Züge des badischen Neukantianismus », in *Fichte-Studien*, 1997, 13, p. 131-141.
- RADRIZZANI, Ives. « Préface », in Fichte, *Lettres et témoignages sur la révolution française*, Paris, Vrin, 2002, p. 7-23.
- RADRIZZANI, Ives. « De l'esthétique du jugement à l'esthétique de l'imagination, ou de la révolution copernicienne opérée par Fichte en matière d'esthétique », in Serge Trottein (éd.), *L'esthétique naît-elle au XVIII^e siècle?*, Paris, PUF, 2000, p. 135-156.
- RADRIZZANI, Ives. « La "première" Doctrine de la science de Fichte. Introduction et traduction », in *Archives de philosophie*, 1997, 60, 4, p. 615-658.
- RADRIZZANI, Ives. « Préface », in Ives Radrizzani (éd.), *Fichte et la France – Tome I : Fichte et la philosophie française : nouvelles approches*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 6-10.
- RADRIZZANI, Ives. « Maine de Biran : un Fichte français? », in Ives Radrizzani (éd.), *Fichte et la France – Tome I : Fichte et la philosophie française : nouvelles approches*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 107-139.
- RADRIZZANI, Ives. « Die gegenwärtige Fichte-Forschung in Frankreich », in Eric Fuchs et Ives Radrizzani (éd.), *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes - Der Stand der Fichte Forschung*, München, Ars Una, 1996, p. 333-339.
- RADRIZZANI, Ives. « La doctrine de la science et l'engagement historique », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1996, 101, 1, p. 23-47.

- RADRIZZANI, Ives. « La Doctrine de la Science et la Franc-Maçonnerie », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 237-252.
- RADRIZZANI, Ives. *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte : des Principes à la Nova Methodo*, Paris, Vrin, 1993.
- RADRIZZANI, Ives. « Philosophie transcendantale et praxis politique », in *Revue de Métaphysique et de Philosophie*, 1993, 125, p. 1-20.
- RADRIZZANI, Ives. « Approches de Fichte », *Revue de théologie et de philosophie*, 1991-1993, 123.
- RADRIZZANI, Ives. « Préface », in Fichte, *Le caractère de l'époque actuelle*, Paris, Vrin, 1990.
- RADRIZZANI, Ives. « Préface », in Fichte, *La doctrine de la science nova methodo*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1989, p. 20-24
- RADRIZZANI, Ives (éd.). *Fichte lecteur de Machiavel*, Basel, Schwabe, 2006.
- RAICH, Maria. *Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1905.
- RENAUT, Alain. « Fichte aujourd'hui : actualité de la *Doctrine de la Science* », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 287-299.
- RENAUT, Alain. « Le droit sans la morale? », in *Archives de philosophie*, 1992, 52, p. 221-242.
- RENAUT, Alain. *Qu'est-ce que le droit? Aristote, Wolff et Fichte*, Paris, Vrin, 1987.
- RENAUT, Alain. *Le système du droit: philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986.
- RICKERT, Heinrich. *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie : eine säkularbetrachtung*, Berlin, Reuther et Reichard, 1899.
- RIVELAYGUE, Jacques. *Leçons de métaphysique allemande – Tome I*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1990.
- REINHOLD, Karl Leonhard. *Über das Fundament des philosophischen Wissens/Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hambourg, Meiner, 1978.

- ROCKMORE, Tom. « Fichte on Deduction in the Jena *Wissenschaftslehre* », in Daniel Breazeale et Tom Rockmore (éd.), *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Amherst (NY), Humanity Books, 2001, p. 60-77.
- ROCKMORE, Tom. « Introduction », in Daniel Breazeale et Tom Rockmore (éd.), *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Amherst (NY), Humanity Books, 2001, p. 7-15.
- ROCKMORE, Tom. « Fichte et Sartre, ou Sartre fichtéen? », in Ives Radrizzani (éd.), *Fichte et la France – Tome I: Fichte et la philosophie française : nouvelles approches*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 221-245.
- ROCKMORE, Tom. « Fichte, le tournant subjectif et le rêve de Descartes », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 301-312.
- ROCKMORE, Tom. « Fichtean Epistemology and Contemporary Philosophy », in *The Philosophical Forum*, 1987-1988, XIX, 2-3, p. 156-168.
- ROCKMORE, Tom. « Activity in Fichte and Marx », in *Idealistic Studies*, 1976, 6, p. 191-214.
- ROCKMORE, Tom. « Fichte's Idealism and Marx's Materialism », in *Man and World*, 1975, 8, p. 189-206.
- ROSALES, Jacinto Rivera (de). « Fichte in Spanien », in *Fichte-Studien*, 1995, 8, p. 249-290.
- ROSEN, Stanley. « Freedom and Spontaneity in Fichte », in *The Philosophical Forum*, 1987-1988, XIX, 2-3, p. 140-168.
- ROY, Manuel. « Compte rendu de Christian Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2002 », in *Philosophiques*, 2003, 30, 1, p. 470-473.
- ROY, Manuel. « *Compte-rendu de Jean-François Goubet, Fichte et la philosophie transcendante comme science. Étude sur la naissance de la première Doctrine de la science (1793-1796)*, Paris, L'Harmattan, 2002 », in *Philosophiques*, 2003, 30, 1, p. 473-475.
- ROY, Manuel. « *Compte-rendu de F. W. J. Schelling, Exposition de mon système de la philosophie. Sur le vrai concept de la philosophie de la nature; et J. G. Fichte, Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling*, Paris, Vrin, 2000, in *Philosophiques*, 2002, 29, 1, p. 155-157.

- ROY, Manuel. « *Compte-rendu de Goddard, Jean-Christophe. La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999, in *Philosophiques*, 2002, 29, 1, p. 153-155.
- ROY, Manuel. « *Compte-rendu de J.-C. Goddard (éd.), Fichte. Le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000 », in *Philosophiques*, 2001, 28, 2, p. 461-466.
- ROY, Manuel. « *Compte-rendu de Violetta L. Waibel, Hölderlin und Fichte (1794-1800)*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2000 », in *Philosophiques*, 2001, 28, 1, p. 233-235.
- SARTRE, Jean-Paul. « L'universel singulier », in UNESCO (éd.), *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard, 1966, p. 20-63.
- SHELLING, F. W. J. *Briefe und Dokumente*, Bonn, Bouvier, 1962-1975.
- SHELLING, F. W. J. « Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre », in Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart et Augsburg, Cotta, 1856-1801, I, 7, p. 1-126.
- SHELLING, F. W. J. « Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus », in Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976- , I, 3, p. 47-112..
- SCHENKEL, Ernst. *Individualität und Gemeinschaft der demokratische Gedanke bei J. G. Fichte*, Zürich/Leipzig/Stuttgart, Rascher und Cie, 1933.
- SCHILLER, Friedrich. « Über die ästhetische Erziehung des Menschen », in Schiller, *Werke*, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1943- , XX, 1, p. 309-412.
- SCHNEIDER, Reinhold. *Fichte : der Weg zur Nation*, München, Albert Langen, Georg Müller, 1932.
- SCHNELL, Alexander. « "Phénomène" et "construction", la notion fichtéenne de "construction" et la phénoménologie de Husserl et de Fink », in J.-C. Goddard et Marc Maesschalck (éd.), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814)*, Paris, Vrin, 2003, p. 235-252.
- SCHRADER, Wolfgang H. *Empirisches und absolutes Ich: zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1972.
- SCHUHMAN, Karl. *Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umriss : zu Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 und 1810*, La Haye, Nijhoff, 1968.

- SCHULZE, Gottlob Ernst. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Hambourg, Meiner, 1996.
- SCHURR, Adolf. *Philosophie als System bei Fichte, Scheeling und Hegel*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1794.
- SCHÜTTLER, H. « Freimauerei und Illuminaten: Bodes Wirken in den geheimen Gesellschaft », in J. J. C. Bode, *Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich. Im Jahr 1787*, Neuried, Ars Una, 1994, p. 37-129.
- SEIDEL, Helmut. *Johann Gottlieb Fichte zur Einführung*, Hambourg, Junius, 1997.
- SEIDEL, George. « Hegel's Early Reaction to the *Wissenschaftslehre* : The Case of the Misplaced Adjective », in Daniel Breazeale et Tom Rockmore (éd.), *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Amherst (NY), Humanity Books, 2001, p. 243-253.
- SIEMEK, Marek J. « Fichtes und Husserls Konzept der Transzendentalphilosophie », in Wolfram Högge (éd.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995, p. 96-113.
- SIEMEK, Marek J. *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Hambourg, Meiner, 1984.
- SIEBER, Fritz. *Weltanschauung und Offenbarung in J. G. Fichtes Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Gräfenhainichen, Heine, 1940.
- SIEP, Ludwig. « La systématique de l'esprit pratique chez Wolff, Kant, Fichte et Hegel », in *Revue Germanique Internationale*, 2002, 18, p. 105-119.
- SIEP, Ludwig. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1992.
- SNOW, Dale. « The Early Critical Reception of the 1794 *Wissenschaftslehre* », in Daniel Breazeale et Tom Rockmore (éd.), *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Amherst (NY), Humanity Books, 2001, p. 229-242.
- SOLLER, Alois K. *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie*, Würzburg, Königshausen et Neumann, 1984.
- STEINBECK, Wolfram. *Das Bild des Menschen in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes : Untersuchungen über Persönlichkeit und Nation*, München, Hobeneichen, 1939.

- STELZNER, Werner. « Selbstzuschreibung und Identität », in Wolfram Högere (éd.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995, p. 117-140.
- STIENING, Gideon. « Entre Fichte et Schiller. La notion de *Trieb* dans le *Hypérion* de Hölderlin », in *Revue Germanique Internationale*, 2002, 18, p. 87-103.
- STERKER, Reinhard. *Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie*, Leipzig, Meiner, 1917.
- STOLZENBERG, Jürgen. « Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtseins », in Wolfram Högere (éd.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995, p. 71-95.
- STOLZENBERG, Jürgen. « Fichtes Satz „Ich bin“ », in *Fichte-Studien*, 1994, 6, p. 1-34.
- STRUBE, Claudius. « Heideggers Wende zum Deutschen Idealismus », in *Fichte-Studien*, 1997, 13, p. 51-64.
- TAMINIAUX, Jacques. *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1967.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle. *Fichte*, Paris, Vrin, 2004.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle. « Présentation », in *Fichte, Doctrine de la science nova methodo*, Paris, Le Livre de Poche, 2000, p. 8-60.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle. *Critique de la représentation: étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle. « Présentation », in *Fichte, Nouvelle présentation de la doctrine de la science (1797-1798)*, Paris, Vrin, 1999, p. 7-92.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle. « Présentation », in *Fichte, Méditations personnelles sur la Philosophie élémentaire*, Paris, Vrin, 1999, p. 7-39.
- TIETJEN, Hartmut. *Fichte und Husserl. Letztbegründung. Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1980.
- TILIETTE, Xavier. *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.
- TILIETTE, Xavier. « Lequier lecteur de Fichte », in Ives Radrizzani (éd.), *Fichte et la France – Tome I: Fichte et la philosophie française: nouvelles approches*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 183-199.

TOB. *La Bible*, Paris, Cerf, 1989.

TUGENDHAT, Ernst. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Untersuchungen*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1979.

UNRUH, Friedrich Franz (von). *Johann Gottlieb Fichte*, Stuttgart, Georg Trucken-Müller, 1942.

VAYSSE, Jean-Marie. *Totalité et subjectivité : Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994.

VAYSSE, Jean-Marie. « Le Fichte de Heidegger », in *Kairos*, 2001, 17, p. 53-95.

VETÖ, Miklos. *Fichte. De l'action à l'image*, Paris, L'Harmattan, 2001.

VETÖ, Miklos. *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand – Tome I*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.

VETÖ, Miklos. « Être et Apparition selon la doctrine de la science de 1812 », in *Fichte-Studien*, 1997, 12, 375-385.

VETÖ, Miklos. « L'action selon Fichte », in *Les Cahiers de philosophies*, 1995, hors série, p. 203-210.

VETÖ, Miklos. « Idéalisme et théisme dans la dernière philosophie de Fichte », in *Archives de Philosophie*, 1992, 52, p. 263-285.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. « Bergson et Nabert, lecteurs de Fichte », in *Fichte-Studien*, 1997, 13, p. 89-107.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. « Bergson et Fichte », in Ives Radrizzani (éd.), *Fichte et la France – Tome I : Fichte et la philosophie française : nouvelles approches*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 201-220.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. « Remarques sur la critique hégélienne de Fichte », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 313-323.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. « Le bicentenaire de la *Doctrine de la science* de Fichte (1794-1994) : présentation », in *Les Cahiers de Philosophie*, 1995, hors série, p. 7-10.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. « Introduction historique et Commentaire raisonné », in *Fichte, Conférences sur la destination du savant*, Paris, Vrin, 1994, p. 11-29 et 93-159.

- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Platon et l'idéalisme allemand*, Paris, Beauchesne, 1979.
- VIEWEG, Klaus. « Fichtes Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von 1794 », in Wolfram Högge (éd.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995, p. 165-182.
- VINCENTI, Luc. « Le statut du pratique dans la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* », in *Kairos*, 2001, 17, p. 129-150.
- VINCENTI, Luc. *Éducation et liberté : Kant et Fichte*, Paris, PUF, 1992.
- WAIBEL, Violetta L. *Hölderlin und Fichte (1794-1800)*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2000.
- WALLNER, Nico. *Fichte als politischer Denker : Werden und Wesen seiner Gedanken über den Staat*, Haale/Saale, Max Niemeyer, 1926.
- WINTERHAGER, Eberhard. *Selbstbewußtsein: eine Theorie zwischen Kant und Hegel*, Bonn, Bouvier, 1979.
- WINDELBAND, Wilhelm. *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, Breitkopf et Härtel, 1922.
- WRIGHT, Walter E. « Fichte and Philosophical Method », in *The Philosophical Forum*, XIX, 1987-1988, p. 2-3, 65-73.
- WUNDT, Max. *Fichte-Forschungen*, Stuttgart, Frommann, 1976.
- WUNDT, Max. *Johann Gottlieb Fichte*, Stuttgart, Frommann, 1927.
- ZEHNPFENNIG, Barbara. *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte : ein Strukturvergleich des Platonischen Charmides und Fichtes Bestimmung des Menschen*, München, Albert Freiburg, 1987.
- ZHIXUE, Liang. « Die methodologischen Probleme der ersten Wissenschaftslehre Fichtes », in E. Fuchs et Ives Radrizzani (éd.), *Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes. Tagung des Internationalen Kooperationsorgans der Fichte-Forschung in Neapel 1995*, Neuried, Ars Una, 1996, p. 111-120.
- ZIEGENBEIN, Willi. *Zur Staatslehre Fichtes in seine früheren Schriften (bis 1807)*, Kiel, 1935.

ZÖLLER, Günter. *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

ZÖLLER, Günter. « L'idéal et le réel dans la théorie transcendantale du sujet chez Fichte : une duplicité originaire », in *Les Cahiers de Philosophies*, 1995, hors série, p. 211-225.